Ths
169
-1-

93

D. J. Quist, 1828.

Handbuch
der
Dogmatik
der
evangeliſch-lutheriſchen Kirche
oder
Verſuch
einer beurtheilenden Darſtellung der Grundſätze, welche dieſe Kirche in ihren ſymboliſchen Schriften über die chriſtliche Glaubenslehre ausgeſprochen hat,

von

Karl Gottlieb Bretſchneider,
Doct. der Theologie, Oberconſiſtorialrathe und Generalſuperint. zu Gotha, und der lateiniſchen Geſellſchaft zu Jena Ehrenmitgliede.

EIGENTHUM DER STADT AUGSBURG

Erſter Band.

Dritte verbeſſerte und vermehrte Auflage.

Nebſt einer Abhandlung über die Grundanſichten der theolog. Syſteme in den dogmatiſchen Lehrbüchern der Herren Profeſſoren Schleiermacher und Marheinecke, ſo wie über die des Herrn Dr. Haſe.

Leipzig, 1828.
Verlag von Johann Ambroſius Barth.

Aus der

Vorrede zur erſten Auflage.

Mein Plan bei dieſer Schrift war, die öffentliche Lehre der Kirche richtig darzuſtellen, ſie mit den Ausſprüchen der heil. Schrift zu vergleichen, und die Lehre der Kirche ſowohl als die der Schrift nach den Grundſätzen der Vernunft zu prüfen. — Meine Abſicht hierbei ging dahin, den Theologen, welche nicht, wie die akademiſchen, Gelehrte von Profeſſion ſind, ein Buch in die Hände zu geben, das ſie mit der kirchlichen Orthodoxie, die man faſt immer mit theologiſcher Orthodoxie verwechſelt und vermiſcht hat, richtig bekannt machen, ihnen das Verhältniß derſelben zur neuern Theologie darſtellen, und ihnen bei dem außerordentlichen Conflict theologiſcher Meinungen eine Veranlaſſung geben und behülflich ſeyn ſollte, ihr Urtheil in dogmatiſchen Dingen zu fixiren.

Bei Ausmittelung der kirchlichen Orthodoxie habe ich auch die Formula Concordiae gebraucht, weil ſie, wenn auch nicht in allen, doch in den meiſten deutſchen Ländern der lutheriſchen Confeſſion ſymboliſches Anſehen hat. Citirt habe ich die ſymbol. Bücher nach der deut-

ſchen Ausgabe von Weiß, und nach der lateiniſchen von Rechenberg, weil dieſe die gewöhnlichſten ſind *). Bei Prüfung der kirchlichen Orthodoxie habe ich die Ausſprüche des neuen Teſtaments von denen des alten Teſtaments getrennt; und wo es mir nöthig ſchien, ſind auch die Ausſprüche Jeſu und der einzelnen Apoſtel beſonders erwogen worden. Nur in den Theilen der Dogmen, wo die Lehre des alten und neuen Teſtaments eine iſt, habe ich Stellen aus beiden Theilen der Schrift neben einander geſtellt. Die Ausſprüche und Urtheile der Vernunft habe ich bald mit denen der Schrift verbunden (beſonders in den articulis mixtis), bald aber auch getrennt dargeſtellt, je nachdem es die Kürze und die Deutlichkeit zu erfordern ſchien. Ich wollte zwar Anfangs beides (Schrift und Vernunft) überall ganz ſcheiden, und jede beſonders hören, fand aber bald, daß dadurch bisweilen unangenehme Wiederholungen unvermeidlich waren, und doch die Deutlichkeit der Darſtellung nichts gewann, ſondern eher litt. — Die Geſchichte der Dogmen habe ich überall berückſichtigt, in wie weit es zur Erläuterung der bibliſchen oder kirchlichen Lehre erforderlich ſchien; doch konnte ſie nach meinem

*) Chriſtliches Concordienbuch, das iſt der Evangeliſch-Lutheriſchen Kirche ſämmtliche gewöhnliche ſymb. Schriften ꝛc. von M. Chriſtian Weiß. Leipz. 1739. 4. Concordia pia et unanimi consensu repetita Confessio fidei et doctrinae Electorum, Principum et Ordin. Imperii atque eorundem Theologorum, qui August. confessionem amplectuntur. Edit. nov. Lips. 1742. 8. Das Citat nach der Rechenbergiſchen Ausgabe iſt immer in Einſchluß beigefügt, und mit R. oder Rech. bezeichnet. (Die Handausgabe: Libri symbol. eccles. Evang. Ad fidem optimor. codd. recensuit Jo. A. H. Tittmann (Misen. 1817. 8. 2 rthlr. 18 gr.) hat die Seitenzahlen der Rechenbergiſchen am Rande.)

Plan nur ein untergeordneter Gegenſtand ſeyn, und nur in einigen Hauptartikeln habe ich ihr mehr Raum gewidmet.

Die Vermiſchung der kirchlichen (oder ſymboliſchen) Orthodoxie mit der theologiſchen Orthodoxie des 17ten Jahrhunderts habe ich ſorgfältig vermieden; eine Vermiſchung, deren ſich die ſogenannten Orthodoxen des 18ten Jahrhunderts eben ſo ſehr als die neuern Dogmatiker ſchuldig gemacht haben. Die Orthodoxie der Kirche iſt bloß aus ihren öffentlichen Bekenntnißſchriften zu erkennen, nicht aus den Privatſchriften ihrer alten Theologen, eines Melanthon, Chemnitz, Calov, Quenſtädt, Hollaz, Buddeus u. a.

Es war aber der Kirchenlehre ſehr nachtheilig, daß man ſie mit den Lehrſätzen und Lehrweiſen ihrer ältern Theologen verwechſelte. Denn dadurch wurde ihr vieles aufgedrungen, wovon die Bekenntnißſchriften der Kirche nichts wiſſen; dadurch bekamen die Gegner der Kirchenlehre nur deſto mehr Gelegenheit, ſie anzugreifen, lächerlich zu machen, und den angehenden Theologen von dem Studium derſelben oder wohl der Theologie überhaupt abzuſchrecken, und endlich wurden dadurch diejenigen Theologen, welche die Kirchenlehre zu vertheidigen unternahmen, zur Feſthaltung vieler Lehrſätze und Lehrformen verleitet, welche nicht zur kirchlichen Orthodoxie gehören. Das Letzte findet man noch in Lehrbüchern von Morus, Reinhard und Döderlein.

Endlich glaube ich die Frage über die Ableitung der Dogmatik aus den ſymb. Büchern (§. 8.) zuerſt in Anregung gebracht und angewendet zu haben; wenigſtens iſt mir nicht bekannt, daß dieſes vorher geſchehen wäre.

Daß aber dieſe Unterſuchung nothwendig, und auf die Beſtimmung der kirchlichen Lehre von Einfluß iſt, glaube ich erwieſen zu haben. Sie ſteht zur Dogmatik faſt in eben dem Verhältniſſe, in welchem die Unterſuchungen über das Lokale und Temporelle und über Accommodation im N. Teſt. zur chriſtl. Theologie ſtehen.

Nach dem Bishergeſagten darf ich alſo hoffen, daß meine Arbeit nicht überflüſſig ſeyn wird, und ich würde mich freuen, wenn ich das mir vorgeſteckte Ziel nicht verfehlt hätte.

Annaberg, am 23. März 1814.

Aus der
Vorrede zur zweiten Auflage.

Daß der Zweck, den ich bei Abfaſſung dieſer Schrift vor Augen hatte, ein nützlicher war, davon hat mich die Erfahrung und das Bedürfniß einer neuen Auflage überzeugt. Ich bin daher auch meinem Plane in der zweiten Auflage treu geblieben, obgleich die Ausführung etwas mehr gibt, als der Titel, genau nach den Worten genommen, ſagt.

Welche Veränderungen in den Sachen, und welche Vermehrungen dieſe Schrift, beſonders der erſte Theil, erfahren hat, das wird eine Vergleichung mit der erſten Auflage leicht zeigen. Durch ein fortgeſetztes redliches Forſchen mußte ſich wohl in einem Zeitraume von acht Jahren manches in meinen Anſichten über den Inhalt des erſten Theils anders geſtalten, und manche Lücke mir offenbar werden, die ich gelaſſen hatte. Die Prolegomenen und der Abſchnitt über Offenbarung und heil. Schrift ſind faſt ganz umgearbeitet worden; aber auch bei andern Materien wird ſich, wie ich hoffe, dieſe Auflage durchgängig als eine verbeſſerte und vermehrte bewähren. In der Literatur habe ich nur wenig hinzugeſetzt, weil hierüber die zweite Auflage meiner „ſyſtematiſchen

Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe ꝛc." (Leipz. 1819. gr. 8.) *) das Ausführliche enthält. Auf dieſe Schrift habe ich daher in Hinſicht der Literatur und der Lehrart unſerer ältern Theologen oft verwieſen. — In der Darſtellung der kirchlichen Lehre iſt nur wenig verändert oder verbeſſert worden. Bei der bibliſchen Kritik habe ich auch die Johanneiſchen Schriften ganz unbedenklich als ächte Quellen gebraucht, weil die Zweifel an der Aechtheit dieſer Schriften, die ich vor einiger Zeit dem gelehrten Publikum vorlegte, von mir ſelbſt nur als Anfragen angeſehen worden ſind, welche die Veranlaſſung geben möchten, daß der Beweis der Aechtheit dieſer Schriften, der mir noch unvollkommen ſchien, gründlicher geführt werde, und weil ich nach den darüber erſchienenen Beurtheilungen und angekündigten Schriften wohl hoffen darf, dieſe Abſicht völlig erreicht zu ſehen **). — Bei der Kritik der Dogmatik iſt die in der erſten Auflage, wenigſtens im erſten Theile, meiſtens vernachläſſigte dogmatiſche Kritik, d. i. die Prüfung jedes Lehrſtücks nach ſeinem Zuſammenhange mit dem kirchlichen Syſtem, hinzugekommen.

Die Recenſenten dieſer Schrift haben faſt alle zwei Behauptungen angegriffen, in denen ich meine Ueberzeugung nicht habe ändern können; nämlich 1) die Behauptung, daß nicht der ganze Inhalt der ſymboliſchen Bücher norma confitendorum et docendorum, und 2) daß nicht der ganze Inhalt des N. T. in Bauſch und Bogen norma fidei, und in die

*) Die dritte Aufl. erſchien, Leipz. 1825. 8.

**) Ich ſehe jetzt dieſe Sache für das theologiſche Publikum als erledigt an.

chriſtliche Lehre aufzunehmen ſey. Beides erklärte man für einen ganz willkürlichen Scheidungsproceß; obgleich ſchon die erſte Auflage die Gründe für beide Sätze enthielt. Was ich jetzt im 8. und 41. §. darüber geſagt habe, wird mich bei Unbefangenen hoffentlich völlig rechtfertigen. — Der Widerſpruch in dieſen zwei Punkten war mir nicht unerwartet; aber daß man ſich eben ſo hart an den dritten Punkt ſtoßen würde, nämlich an die Behauptung, daß die kirchliche Lehre allein aus der Kirche öffentlichen Bekenntniſſen, aber durchaus nicht aus den Schriften unſrer alten Theologen zu entnehmen ſey, dieß hatte ich nicht vorhergeſehen *). Was indeſſen Hr. Dr. de Wette in der Vorrede ſeiner Schrift meiner Behauptung entgegen geſetzt hat, das wird, wie ich hoffe, durch den Inhalt des 7. §. widerlegt, und mein Verfahren gerechtfertigt ſeyn.

Ob man mich übrigens nach meiner Theorie der Offenbarung für einen Supranaturaliſten oder Ratio-

*) Sehr beſtimmt, aber gewiß aus unzureichenden Gründen, erklärte ſich auch Hr. Dr. de Wette dagegen in der Vorrede zu ſeinem akademiſchen Lehrbuche: „Dogmatik der evangeliſch-lutheriſchen Kirche," wo ſymboliſche Orthodoxie, und die Orthodoxie der Theologen von Chemnitz bis Baumgarten als ein Ganzes betrachtet und behandelt, und daher eine Menge Lehrformen als kirchliche dargeſtellt werden, die es nie waren. Die Ehre, die dadurch dieſen Theologen, mit Ausſchluß des trefflichen Calixt (der wohl auch Anſpruch hatte auf die Ehre ein Lutheriſcher Kirchenvater zu ſeyn, da ihm die Folgezeit Gerechtigkeit hat widerfahren laſſen), widerfahren iſt, würden ſie ſich ſelbſt, als gute ſymboliſche Theologen, am meiſten verbeten haben. Auch Hr. Dr. Klein in ſeinem akademiſchen Lehrbuche: „Darſtellung des dogmatiſchen Syſtems der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche, nebſt hiſtoriſchen und kritiſchen Bemerkungen" (Jena 1822. 8.), iſt dem Grundſatze de Wette's gefolgt.

naliſten, oder für einen rationaliſtiſchen Supranaturaliſten erklären werde, iſt mir gleichgültig, da ich glaube, dem Hauptgrundſatze unſrer Theologie treu geblieben zu ſeyn, nichts für chriſtliche Lehre anzunehmen, was nicht als ſolche erweislich von Jeſu und den Apoſteln vorgetragen worden iſt, aber auch dieſes als chriſtliche Lehre feſtzuhalten.

Gotha, den 10. April 1822.

B.

Vorrede
zur dritten Auflage.

Wenn nach einem Zeitraum von ſechs Jahren dieſe Schrift in 3ter Auflage erſcheint, ſo darf der Leſer wohl mit Recht erwarten, daß ſie dem Publikum in verbeſſerter Geſtalt dargeboten werde. Dazu habe ich auch theils durch Beurtheilungen in gelehrten Zeitſchriften, deren Erinnerungen ich ſehr dankbar benutzt habe, theils auch durch fortgeſetzte Studien über die chriſtliche Glaubenslehre Veranlaſſung gefunden. Die Zeichen der beſſernden Hand werden dem, der dieſe Auflage mit der vorigen vergleichen will, nicht nur in den Prolegomenen und dem Lehrſtück über Schrift und Offenbarung, ſondern in allen Theilen der Glaubenslehre nicht unverborgen bleiben. — In Hinſicht der Literatur habe ich das in der Vorrede zur 2ten

Aufl. angegebene Verhältniß zu der „ſyſtemat. Entwickelung aller in der Dogmat. vorkomm. Begriffe ꝛc.“ auch hier feſtgehalten. — **Knapps** Vorleſungen über die Dogmatik kamen erſt in meine Hand, nachdem der Druck dieſer Auflage ſchon begonnen hatte, und konnten daher von vorn herein nicht benutzt werden.

Faſt ganz umgearbeitet ſind die §. §. über die Geſchichte der Dogmen, deren Mangelhaftigkeit in der 2ten Aufl. der Recenſent in den neuen theol. Annalen mit Recht gerügt hatte. Ich habe indeſſen die ältern Quellen der Dogmengeſchichte ſelbſt ſtudirt, weil ich im Begriff bin, ein Handbuch der Dogmengeſchichte auszuarbeiten, deſſen erſter Band binnen Jahresfriſt erſcheinen wird. Wenn ich aber die älteſte Dogmengeſchichte bis zu Fixirung des Lehrbegriffs ausführlicher gegeben habe, als die der folgenden Zeit; ſo fürchte ich nicht, deßhalb getadelt zu werden. Denn bei dem Zweck, für den hier die Dogmengeſchichte beigefügt iſt, dürfte ja wohl der Zeitraum der erſten 4 Jahrhunderte, wo ſich hauptſächlich der Uebergang von der bibliſchen Theologie zur kirchlichen Theologie bildete, der wichtigſte ſeyn. Hoffentlich wird der kundige Leſer finden, daß dasjenige, was ich über dieſen Zeitraum gegeben habe, das Ergebniß eigener Unterſuchungen iſt.

Da der Zweck dieſes Handbuchs iſt, den Theologen mit dem jetzigen Stande der Dogmatik bekannt

zu machen, ſo fühlte ich die Nothwendigkeit, auch das Weſen derjenigen Syſteme zu erörtern, welche von Schellings und Hegels Schule ausgegangen ſind, oder wenigſtens dieſer Denkart am nächſten ſtehen. Ich glaubte dem Zwecke zu genügen, wenn ich die Bearbeitungen der chriſtlichen Glaubenslehre, welche die Herren Schleiermacher und Marheinecke in ihren dogmatiſchen Lehrbüchern verſucht haben, in beſondere Betrachtung zöge. Beider Werke verdienen als eigenthümliche Syſteme, in denen ſich Scharfſinn und originelle Anſichten offenbaren, beſondere Beobachtung, beſonders das vom Hr. Prof. Schleiermacher, das nicht nur einen ſichtbaren Einfluß auf ſo manche neuere dogmatiſche Schriften ausgeübt hat, ſondern auch von der theologiſchen Welt einer beſondern Aufmerkſamkeit, und mit vollem Rechte, gewürdigt worden iſt. Wenn ich aber die ältern Werke ähnlicher Art, namentlich die des ſcharfſinnigen Daub, dabei zur Seite liegen laſſe; ſo möge mir dieſes ja niemand für eine Geringſchätzung dieſer Männer auslegen, ſondern es von der Nothwendigkeit ableiten, welche die hier erforderliche Kürze gebot. Es war aber nicht möglich, die Anſichten Schleiermachers und Marheineckes bei jedem einzelnen Lehrſtück anzuführen und zu würdigen; denn ſie können nur im Zuſammenhange und Geiſte ihres Syſtems richtig aufgefaßt und

gewürdigt werden. Ich zog daher vor, in einer beſondern Abhandlung ihre Hauptſätze, auf deren Verſtändniß es ankommt, und welche als Grundanſichten den Schlüſſel zu ihrem Syſtem geben, darzuſtellen, und mit meinem Urtheil zu begleiten; um ſo mehr, da es den Anfängern nicht leicht, und vielen ſelbſt unmöglich ſeyn dürfte, die Syſteme dieſer Gelehrten aus ihren Schriften ſelbſt deutlich aufzufaſſen.

B.

Ueberſicht des Inhaltes dieſes Bandes.

Prolegomena.

Erſter Abſchnitt: Religion; Theologie; Dogmatik.

			Seite
§.	1.	Religion	1
—	2.	Arten der Religion	6
—	3.	Theologie	10
—	4.	Eintheilung der Theologie	11
—	5.	Unterſchied zwiſchen chriſtlicher Theologie und Dogmatik	13
—	5 b.	Entſtehung und Geſchichte der Theologie	16

Zweiter Abſchnitt: von der Dogmatik der lutheriſchen Kirche insbeſondere.

§.	6.	Begriff und Nutzen derſelben	20
—	7.	Heuriſtik. a) Ueber die Quellen der Dogmatik	24
—	8.	— b) Ableitung der dogmatiſchen Lehrſätze aus dieſen Quellen	28
—	9 a.	Syſtematik und Weſen der Dogmatik	37
—	9 b.	Fortſetzung	48

Seite
— 10 a. (Fundamentalartikel) : : : : 52
— 10 b. Rechtfertigung der fundamentalen Einheit der evangel. Dogmat. : : : : : 56
— 11. Kritik der Dogmatik : : : : : 61
— 12. Ueberblick der Geſchichte und Kritik derſelben : 65
— 13. Abhandlung der Dogmatik : : : : 75

Der Dogmatik erſter Theil.

Die Grundſätze der evangel. luther. Kirche über die göttliche Offenbarung und den Codex derſelben, die heilige Schrift.

§. 14. Von dem Princip der Erkenntniß der chriſtlichen Theologie : : : : : 76
— 15. Dogmatiſche Beurtheilung der kirchl. Theorie 80

Erſtes Kapitel: von der göttl. Offenbarung.

§. 16. Begriff der Offenbarung überhaupt nach der Schrift : : : : : : 85
— 17. Beurtheilung der kirchlichen Theorie von Offenbarung nach dem A. Teſt. : : : 89
— 18. — nach dem N. Teſt. : : : : 95
— 19. Fortſetzung: Erklärungen des N. T. über die Offenbarung im A. T. : : : : 101
— 20. Fortſetzung: Anſehen und Gebrauch des A. T. in der chriſtl. Theologie. — Typen : : 107
— 21. Reſultat der bibliſchen Kritik der kirchl. Theorie 115
— 22. Philoſophiſche Kritik der kirch. Theorie. Vorbereitung dazu; Offenbarung überhaupt 116
— 22 b. Möglichkeit der Offenbarung : : : 129
— 23. Nothwendigkeit und Bedürfniß der Offenbarung 138
— 24. Das Verhältniß zwiſchen der geoffenbarten Lehre und der menſchlichen Vernunft : 146

Seite

§. 25. Die Beglaubigung der Offenb. als einer göttlichen. a) Forderung der Vernunft an d. Offenb. 165
— 26. Fortſetzung: Weiſſagungen : : : : 170
— 26 b. — — Wunder : : : : : 177
— 27. b) Beglaubigung der chriſtlichen Offenbarung als einer göttlichen:
α) in Hinſicht der Offenbarung ſelbſt : 190
— 28. — β) in Hinſicht ihres Stifters. — Jeſus kein Schwärmer : : : : 209
— 29. Fortſetzung: — Der Plan Jeſu : : : 213
— 30. Fortſetzung: Weiſſagungen von dem Meſſias und Jeſu Weiſſagungen : 217
— 31. — — Beweis aus den Wundern Jeſu 228
— 32. — — Andere Beweiſe; — Bekehrung des Apoſt. Paulus : : : 239
— 33. Reſultat aus dem Bisherigen : : : 251

Zweites Kapitel: Von dem Codex der Offenbarung.

Erſter Abſchnitt: Von dem Codex der chriſtlichen Offenbarung überhaupt.

§. 34. Hiſtoriſcher Begriff der heil. Schrift : : 253
— 35. Dogmatiſcher Begriff der heiligen Schrift. Lehre der Kirche : : : : : 273
— 36. Beurtheilung des erſten Satzes, daß die Schrift allein Codex der Offenbarung ſey : : 275
— 37. Beurtheilung des zweiten Satzes, von der Inſpiration des Codex der Offenbarung : : 291
— 38. Beurtheilung des dritten Satzes, von der Zureichenheit und Deutlichkeit deſſelben : : 302
— 39. Beurtheilung des vierten Satzes, von der Auctorität deſſelben : : : : : 307

Zweiter Abſchnitt: Von der Ableitung der geoffenbarten Lehre aus dem Codex derſelben, dem N. Teſt.

Seite
§. 40. Auslegung des Codex einer Offenbarung : 311
— 41. Was von dem aufgefundenen Sinne des N. T. zur Offenbarung zu rechnen, oder nicht zu rechnen ſey : : : : : : 319
— 42. Fortſetzung: Accommodation : : : 325
— 43. Gebrauch der Sätze des N. T., die man als geoffenbarte erkannt hat : : : : 338

Der Dogmatik Zweiter Theil.

Grundſätze der evangeliſch-lutheriſchen Kirche über die chriſtliche Glaubenslehre.

§. 44. Ueberſicht : : : : : : : 342

Erſtes Kapitel: Von Gott und deſſen Verhältniſſe zu der Welt und dem Menſchen überhaupt.

Erſter Abſchnitt: Von Gottes Weſen, Seyn und Eigenſchaften.

§. 45. Lehre der ſymboliſchen Bücher hierüber : : 343
— 46. Begriff von Gott : : : : : 345
— 47. Daſeyn Gottes : : : : : : 352
— 48. Beweiſe dafür; a) hiſtoriſche : : : 358
— 49. — — b) aus der Vernunft : : 362
— 50. Einheit Gottes : : : : : : 375
— 51. Eigenſchaften Gottes überhaupt : : : 381
— 52. Eintheilung und Abhandlung der Eigenſchaften Gottes : : : : : : 385
— 53. 1) Allgemeine Attribute Gottes : : : 392
— 54. 2) Gottes vollkommenſter Verſtand; Allwiſſenheit : : : : : : : 400

Seite

§. 55. 3) Gottes vollkommenſter Wille und deſſen Rathſchlüſſe 410
— 56. Nähere Beſchaffenheit des göttlichen Willens. 417
— 57. Freiheit, Allmacht, Heiligkeit Gottes . . 418
— 58. 4) Relative Attribute, die wir auf Verſtand und Willen Gottes gemeinſchaftlich beziehen. a) Gerechtigkeit . , . . . 424
— 59. — b) Güte 440
— 60. — c) Wahrhaftigkeit; Weisheit . . . 445
— 61. 5) Gottes Seyn oder Leben . . . 448
— 62. Fortſetzung: Seligkeit, Majeſtät, Ehre Gottes 450

Zweiter Abſchnitt: Von der Trinität insbeſondere.

— 63. Abhandlung dieſer Lehre 454
— 64. 1) Lehre der ſymboliſchen Bücher . . . 454
— 65. Verhältniß der drei Perſonen zu einander nach den ſymb. Büchern 459
— 66. Beſtimmungen der ältern Theologie über das Verhältniß der drei Perſonen . . . 460
— 67. 2) Dogmatiſche und rationale Beurtheilung des kirchlichen Syſtems 463
— 68. Verſuche, die Trinität philoſophiſch zu deduciren oder doch zu erläutern 470
— 69. 3) Prüfung des kirchlichen Syſtems nach der Schrift. Wird die Trinität κατὰ τὸ ῥητόν in der Schrift gelehrt? 475
— 70. — oder κατὰ τὴν διάνοιαν — und zwar a) im A. Teſt.? 476
— 71. Trinität b) im N. T. — Perſönlichkeit, Verbindung und Verſchiedenheit der drei Subjecte 484
— 72. Ob λόγος und υἱὸς ϑεοῦ und πνεῦμα ἅγιον daſſelbe Subject bezeichnen? . . . 491
— 73. Der Vater und ſeine Göttlichkeit . . . 499
— 74. Der Sohn und ſeine Göttlichkeit: 1) nach den drei erſten Evangelien . . 500

Seite
§. 75. 2) nach Johannes : : : : : 505
— 76. 3) nach Paulus : : : : : 516
— 77. 4) nach dem Briefe an die Hebräer und den übrigen Apoſteln : : : : : 526
— 78. Reſultat der bibliſchen Lehre über den Sohn; Subordination deſſelben : : : : 530
— 79. Göttlichkeit des heiligen Geiſtes : : : 534
— 80. Verhältniß des Geiſtes zum Vater und Sohne 540
— 81. Reſultat der Unterſuchung über die Trinitätslehre : : : : : : : 542
— 82. Ueberblick der Geſchichte dieſes Dogma's in der chriſtlichen Kirche : : : : : 547

Dritter Abſchnitt: Von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt.

§. 83. Ueberſicht : : : : : : 570
— 84. Lehre der ſymbol. Bücher über dieſen Abſchnitt 570

1) Von der Schöpfung der Welt.

— 85. Entwickelung des Begriffs von der Weltſchöpfung 572
— 86. Gott iſt Schöpfer der Welt : : : : 574
— 87. Schöpfung aus Nichts : : : : 577
— 88. Entzweck der Schöpfung; beſte Welt : : 584
— 89. Beſchaffenheit des Schöpfungsacts : : 591
— 90. Die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte : : 591

2) Von der Vorſehung.

§. 91. Erhaltung und Regierung der Welt : : 599
— 92. Erhaltung . : : : : : 601
— 93. Regierung der Welt. Begriff und Beſchaffenheit derſelben : : : : : 608
— 94. Beweiſe für die Weltregierung : : : 615
— 95. Lehre der Schrift : : : : : 618
— 96. Eintheilungen und Eigenſchaften der Vorſehung 624
— 97. Zweifel gegen dieſe Lehre. Theodicee : : 626
— 98. Fortſetzung : : : : : : 642

Zweites Kapitel.

Von der Modification des allgemeinen Verhältniſſes zwiſchen Gott und den Menſchen durch Mittelgeiſter.

		Seite
§. 99.	Einleitung : : : : : :	648
— 100.	1) Von den Engeln.	
	a) Lehre der ſymboliſchen Bücher : :	649
— 101.	— b) Lehre des N. T. und zwar:	
	α) von dem Weſen und Urſprung der Engel : : : : :	650
— 102.	— — β) von ihren Verrichtungen : :	658
— 103.	— — γ) von ihren Klaſſen, ihrer Zahl und Verehrung : : : :	666
— 104.	Verhältniß dieſer Lehre zur Vernunft : :	670
— 105.	2) Von den Dämonen oder böſen Geiſtern.	
	a) Lehre der ſymboliſchen Bücher :	675
— 106.	— b) Lehre des N. T.:	
	α) Namen und Weſen der Dämonen	679
— 107.	— — β) Aufenthaltsort, Zuſtand, Strafen der Dämonen : : :	688
— 108.	— — γ) Wirkſamkeit Satans in der Menſchenwelt : : : :	691
— 109.	— — δ) Einfluß des Satans auf Krankheiten des Menſchen : :	703
— 110.	Vergleichung der Lehre des N. T. mit der kirchlichen, und dogmat. Beurtheilung der letztern	709
— 111.	Kritik der Dämonologie : : : :	714

Drittes Kapitel.

Von der urſprünglichen Beſchaffenheit des Menſchen.

§. 112.	Lehre der ſymboliſchen Bücher : : :	724
— 113.	Unterſuchung der kirchlichen Lehre:	
	1) von dem Weſen des Menſchen : :	729

Seite
§. 114. 2) von der Erſchaffung des erſten Menſchenpaares 738
— 115. 3) Lehre der Schrift von den Vollkommenheiten der erſten Menſchen, oder dem Ebenbilde Gottes. 745
— 116. Dogmatiſche und rationale Beurtheilung dieſer Lehre 753
— 117. Ueberblick der Geſchichte des Dogma's von dieſer Lehre 758

Prolegomena.

Erſter Abſchnitt:

Religion; Theologie; Dogmatik.

§. 1.

Religion.

Das deutſche Wort Religion ſtammt vom Lateiniſchen religio[1]). Es gibt von der Religion einen Begriff, der aus der Erfahrung abſtrahirt iſt, und eine Idee, die aus

1) Cicero de nat. Deor. II, 28. leitet es ab von relegere, i. e. retractare. „Qui omnia, ſagt er, quae ad cultum Dei pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi.“ — Lactantius div. instit. IV, 28. von religare; a vinculo pietatis quo Deo obstricti et religati sumus. Die letztere Erklärung iſt ſchwerlich richtig, da von religare nur religatio, nicht aber religio kommen könnte, und religare bei den Alten nie im tropiſchen Sinne vorkommt. Lactanz verwarf Cicero's Etymologie nicht aus philologiſchen, ſondern aus dogmatiſchen Gründen. Ihm war die Abhängigkeit von Gott, die unbedingte Unterwerfung unter deſſen Geſetz und Offenbarung, Religion, daher er die Ableitung von religare ſuchte, die aus gleichem Grunde auch dem Auguſtin zuſagt. „Anders woher kann religio „nicht abgeleitet werden als von relegere, wie legio von le„gere. Legere überhaupt iſt irgend ſammeln; daher legio „eine gewiſſe Sammlung von Kriegern, oder legere scl. litteras „leſen, nämlich Buchſtabenlaute zuſammenſammeln. Lex = legs, „iſt etymologiſch ein Sammeln, Zuſammenfaſſen. Anſich„ten, Gründe, Stimmen wurden geſammelt, und dadurch wurde „ein Beſchluß, ein Geſetz. Relegere nun iſt ein wiederholendes „Sammeln. Geſchieht es im Geiſte, iſt es ein relegere scl. mente, „ſo iſt es ein wiederholendes Ueberdenken, Andenken. Ein ſolches,

der Vernunft, unabhängig vom Sprachgebrauche der Erfahrung, entwickelt wird. Der **Begriff** der Religion iſt, zufolge des erfahrungsmäßigen Sprachgebrauchs, Glaube an eine übermenſchliche Macht (Götter), und deren Einfluß auf die Welt, ſo wie die dadurch entſtehende Verehrung derſelben. Im allgemeinen iſt ſie daher: Kenntniß und Verehrung Gottes, oder der Götter (modus Deum cognoscendi et colendi)[2]). Alle noch ſo verſchiedene Religionen haben daher zwei Hauptbeſtandtheile, a) den Glauben an erhabene Weſen, welche mit der Welt verbunden ſind, und die Schickſale der Menſchen leiten, **theoretiſche Religion**; und b) Verehrung dieſer Weſen, oder die Bemühung der Menſchen, das Wohlgefallen derſelben zu erwerben und ihre Strafen abzuwenden, **praktiſche Religion**.

Die **Idee** der Religion iſt die Anerkenntniß eines vollkommenſten, abſoluten Seyns, von welchem alles andere Seyn abhängt, oder Glaube an die objective Realität der Idee des vollkommenſten Weſens, nebſt einer dieſem Glauben angemeſſenen Handlungsweiſe. Da mit jener Idee auch die der ſittlichen Freiheit und der Unſterblichkeit aufs Innigſte zuſammenhängt, ſo kann man auch ſagen: Religion iſt Glaube an die objective Realität der religiöſen Ideen, und das dadurch bedingte fromme Leben. Alle

---

„gerichtet auf Göttliches, iſt religio = **Gottandacht**. Der davon im Gemüth erfüllte iſt religiosus, **ein Gottandächtiger**.“ **Paulus**, der Denkglaubige, 1. B. S. 50. — In der h. Schr. heißt Religion, im **ſubjectiven** Sinne, *φόβος τοῦ θεοῦ* יִרְאַת יְהוָֹה, eine Bezeichnung, die auf die Entſtehung der Religion aus furchtbaren Naturerſcheinungen hinweiſet, ſpäterhin aber nur den Begriff der **Ehrfurcht** (reverentia) und des Gehorſams involvirt. — *ἐπίγνωσις θεοῦ*, דַּעַת יְהוָֹה, — *εὐσέβεια* im N. Teſt. — im **objectiven** Sinne *δουλεία*, *λατρεία*, עֲבוֹדָה, *θρησκεία*, *ὁδὸς τοῦ θεοῦ*, דֶּרֶךְ יְהוָֹה oder auch *ὁδός* allein, das öfters in der Apoſtelg. vom Chriſtenthume geſagt wird; *νόμος*, hauptſächlich von der moſaiſchen Religion.

2) **Cicero** de invent. II, 35. religio est, quae superioris cujusdam naturae (quam divinam vocant) causam caerimoniamque affert.

Religion iſt daher eigentlich praktiſch, und nur wenn man die Religion objectiv als einen Gegenſtand des Unterrichts, oder als Religionslehre auffaßt, hat ſie zwei Theile: theoretiſche Religionslehre: der Unterricht von Gott und dem Verhältniſſe deſſelben zu der Welt und zu den Menſchen; und praktiſche: der Unterricht von dem dadurch bedingten religiöſen Leben.

Als Zuſtand des Menſchen betrachtet iſt die Religion ein Glauben, Thun und Fühlen zugleich. Denn mit der Aufnahme der Idee von Gott im Bewußtſeyn, ſobald ſich damit der Glaube an ihre Realität verbindet, entſteht auch das Gefühl der Abhängigkeit von ihm, und der Verbindlichkeit, unſer Thun nach der religiöſen Idee zu beſtimmen. Das Erſte aber, womit der religiöſe Zuſtand beginnt, kann nicht das Gefühl ſeyn, wie Einige behaupten*), weil dieſes, als eine leidentliche Anregung, nicht eher die Richtung auf Gott bekommen kann, als bis die Vernunft, durch Auffaſſung der Idee Gottes, ihm dieſe Richtung gibt. Auch kann das ſittliche Thun nicht das Erſte ſeyn, wie Kant, und ſeine Schule, wollte, welcher Religion definirte durch: „Anerkennung des Sittengeſetzes als göttlicher Gebothe", weil er den Glauben an Gott auf das abſolut gebiethende Sittengeſetz gründete. Aber nicht nur iſt dieſes Sittengeſetz auch eine Idee, und darum nicht gewiſſer als die Idee von Gott, ſondern es wird auch alles Thun nur erſt bedingt durch das Wiſſen oder die Beſtimmung des Bewußtſeyns durch eine aus der

*) De Wette bibl. Dogm. 2te Aufl. XII., der Religion für ein unausſprechbares Gefühl erklärt. Tweſten, Vorleſungen über die Dogmatik, 1. B. S. 11. f. folgt ihm darin, und unterſcheidet primitives und ſecundäres Gefühl, und ſetzt in das erſtere, das er jedoch nicht deutlicher erklärt, die Religion. Schleiermacher, der chriſtl. Glaube 1. B. S. 26. ff. erklärt das Gefühl einer abſoluten Abhängigkeit, oder was daſſelbe ſey, der Abhängigkeit von Gott für das Erſte in der Religion und für den Grundton derſelben. Dagegen ſ. Ueber das Princip der chriſtl. Glaubenslehre des Hrn. Pr. Schleiermacher; von Bretſchneider, im Journ. für Predig. 66 B. 1. St. S. 1 ff.

Vernunft oder der Sinnlichkeit gegebene Vorſtellung. Das Erſte in der Religion bleibt daher immer das Wiſſen, welches zu einem Glauben wird an die Realität des Gewußten.

Eine andere Frage iſt, ob die Entſtehung der Religion entweder von Gott (durch urſprüngliche Offenbarung), oder von Naturerſcheinungen, oder von der eigenen geiſtigen Beſchaffenheit des Menſchen ſelbſt abzuleiten ſey. Das Erſtere behaupteten unſre frühern Theologen, und wir werden auf dieſe Behauptung bei der Lehre von der Offenbarung noch einmal zurückkommen[3]). Die Alten glaubten, daß die Religion entſtanden ſey bald aus Furcht vor ſchreckenvollen Naturerſcheinungen (timor fecit Deos, Cicero de nat. Deor. II, 5 sq. Sext. Empir. IX, 24.), bald aus dem Gefühl der Dankbarkeit für Naturwohlthaten, wie

3) Die ältern Theologen leiteten alle religiöſen Kenntniſſe des menſchlichen Geſchlechts von den, den Erzvätern ertheilten, göttlichen Offenbarungen ab, welche ſich durch Noah's Söhne in alle Welttheile verbreitet hätten. Sie beriefen ſich auf die hiſtoriſch-wahre Erſcheinung, daß die meiſten Völker, beſonders Aſiens, ähnliche Meinungen über den Urſprung der Welt und Menſchen, das Paradies, den Sündenfall, die Fluth ꝛc. haben. Andere ſchloſſen aber hieraus, daß auch Moſes in dieſer Rückſicht den Traditionen der Urwelt gefolgt ſey. Auch Döderlein (instit. theol. chr. Vol. I. p. 5.) iſt der Meinung, daß man die religiöſe Cultur in dem rohen Urzuſtande von einer göttlichen Hülfe ableiten müſſe, und Ries (Verſuchte Vereinigung zweier entgegengeſetzter Meinungen über den Urſprung der Sprache. Frkf. 1806.) und Kelle (das Erwachen der menſchl. Vernunft als das erſte Eintreten der überſinnl. Welt in die ſinnliche. Freib. 1813.) fanden dieſe göttliche offenbarende Einwirkung in dem Urſprung der Sprache. — „Es iſt in der That auffallend (ſagt der treffliche Joh. v. Müller in ſeinen 24 Büchern allgemeiner Geſchichten, 1. B. S. 24.), daß von Gott, von der Welt, und von der Unſterblichkeit, ja von den Bewegungen der Geſtirne, die älteſten, in „andern Dingen ganz uncultivirten Völker ganz wahre Vorſtellungen und Kenntniſſe hatten, indeß die Künſte, welche zu den Bequemlichkeiten des Lebens gehören, viel jünger ſind. In den höchſten Sachen dachten die älteſten Menſchen richtig, in Lebensgeſchäften waren ſie Kinder. Von jenen Urbegriffen erhält ſich nach-

die Stoiker (Cic. de nat. Deor. I, 15. II, 5. Sext. Empir. IX, 18.), bald, daß ſie (was nur von poſitiven Formen der Religion gelten konnte) eine Erfindung der Weiſen ſey, um das Volk zu zähmen, und den Gehorſam deſſelben zu ſichern (Sext. Empir. IX, 17. 54.). Doch auch die Thiere empfangen Eindrücke der Furcht oder des Wohlſeyns durch die Natur ohne dadurch zur Religion zu kommen. Auch der Menſch würde nicht dazu gelangt ſeyn, wenn er nicht Vernunft beſäße. In dieſer daher, in ihrer theils durch die Natur angeregten, theils durch ihre eigene Thätigkeit und ihre Geſetze normirten Entwickelung, nach welcher ſie überall vom Bedingten zum Unbedingten, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen vorſchreite, fanden andere (Rationaliſten), und zwar die meiſten, den Urſprung der Religion. Allerdings ſind die religiöſen Ideen der menſchlichen Vernunft urſprünglich gegeben, und entwickeln ſich mit der Vernunftbildung mit Nothwendigkeit. Es fragt ſich aber freilich dabei noch, ob dieſe Vernunftbildung allein durch die Eindrücke der ſinnlichen Welt, und die eigene Thätigkeit des Menſchen zu Stande kom-

---

„mals bei den meiſten Völkern dunkles, entſtelltes, mißverſtandenes „Andenken; ſelbſt aſtronomiſche Berechnungen werden mechaniſch, „ohne Kenntniß der Grundſätze, fortgeführt. — Scheint es nicht, „als hätte der uns inwohnende Hauch der Gottheit, unſer Geiſt, „gewiſſe unentbehrliche Fertigkeiten und Begriffe, zu denen er „durch ſich ſelbſt ſich nicht wohl hätte emporſchwingen können, durch „unmittelbaren Unterricht eines höhern Weſens bekommen, und „eine Zeitlang erhalten? Was hingegen den Gebrauch materieller „Anlagen betraf, blieb ihm zur Uebung ſeiner Geiſteskräfte über„laſſen. Durch den Lauf der Zeiten, durch die langwierige Mühe „der Urbarmachung eines öden Erdbodens verdunkeln ſich nachmals „bei den meiſten jene reinen Begriffe der Stammväter; dafür nö„thigte ſie das Bedürfniß zu mannigfaltigen Künſten." — Auch Schelling (Vorleſungen über die Methode des akadem. Studiums S. 169.) iſt der Meinung, daß der Zuſtand der Cultur der allererſte des Menſchengeſchlechts geweſen ſey. — Tholuck in Neanders Denkwürdigkeiten aus d. Geſchichte des Chriſtenth. 1. B. S. 135 ff. iſt der Meinung, alle Religion ſtamme von einer durch Depravation entſtellten, geoffenbarten Urreligion.

me, oder ob nicht Gründe vorhanden ſeyen, das erſte Princip ſo wie des Daſeyns, ſo auch der Entwickelung der Vernunft, in Gott zu ſuchen (S. Offenbarung). — Nach der Verſchiedenheit der philoſophiſchen Syſteme iſt auch der Begriff der Religion verſchieden gefaßt worden[4]).

§. 2.

Arten der Religion.

Die Arten der Religion in objectivem Sinne laſſen ſich nach verſchiedenen Eintheilungsgründen beſtimmen: 1) nach den verehrten Objecten, und zwar entweder nach der Quantität, oder nach der Qualität derſelben.

a) Die Quantität gibt die Eintheilung der Religionen in Monotheismus, Dualismus und Polytheismus, je nachdem ein Weſen, oder zwei Grundweſen, ein gutes und ein böſes, oder endlich mehrere Weſen als Götter anerkannt und verehrt werden.

b) Die Qualität gibt die Eintheilung der Religionen in ſinnliche, wenn ſie ſichtbare Gegenſtände, (Bilder, Geſtirne, Elemente, Fetiſche ꝛc.) göttlich verehren, (Naturdienſt), und in überſinnliche, wenn ſie die Gottheit als etwas Ueberſinnliches, Unſichtbares anerkennen. — Ferner in wahre, wenn die Vorſtellung, welche eine Religion von Gott, ſeiner Verehrung und ſeinem Verhältniſſe zur Welt gibt, der Idee des vollkommenſten Weſens, wie ſie die ausgebildete menſchliche Vernunft erkennt, entſpricht und die Gottesverehrung dieſer Idee gemäß iſt; in falſche, wenn eine Religion dieſer Idee geradezu widerſpricht; und in vermiſchte, wenn ſie ihr nur mehr oder weniger ange-

4) Weil Fichte die Idee eines göttlichen Weſens auflöſete in die Vorſtellung einer moraliſchen Weltordnung; ſo erklärte er auch Religion für Glauben an eine moraliſche Weltordnung, oder Glauben an das endliche Gelingen alles Guten. — Nach Schellings pantheiſtiſchem Idealismus, nach welchem das Objective und Subjective Eins, das All = Gott, iſt, iſt Religion: das Anſchauen des Unendlichen in dem Endlichen, oder das Bewußtſeyn des Menſchen von Gott, und daß er in Gott iſt. S. Syſtemat. Entwickel. S. 4 f.

meſſen iſt. Die Wahrheit einer jeden Religion kann nur subjectiv, nicht objectiv ſeyn, weil wir unſre Idee des vollkommenſten Weſens mit der Gottheit ſelbſt nie vergleichen, folglich die objective Wahrheit einer Religion nie ausmitteln können[5]). Falſche Religionen heißen Aberglaube (superstitio), welcher iſt: das Fürwahrhalten eines vernunft- und erfahrungswidrigen Zuſammenhangs der unſichtbaren Welt mit der ſichtbaren[6]). Mit ihm iſt der Myſticismus und die religiöſe Schwärmerei verwandt. Erſterer iſt der Glaube an fortgehende, unmittelbare, durch beſondere religiöſe Uebungen zu erlangende Einwirkungen Gottes auf die menſchliche Seele, um dieſe zu erleuchten, zu beſſern und zu beſeligen*); letztere iſt der Fehler, wo man das Wirkliche und Wahre nach lebhaften Einbildungen und Gefühlen beſtimmt, verbunden mit einer daraus hervorgehenden leidenſchaftlichen Handlungsweiſe. Von der letztern hat die Schwärmerei den Namen, und der Hauptzug des Schwär-

---

5) Subjectiv wahr iſt das, was den Geſetzen des Denkens und Erkennens völlig gemäß erkannt und gedacht wird; objectiv wahr aber iſt eine Vorſtellung dann, wenn in ihr eben das enthalten iſt, was in dem Object ſelbſt liegt. Um zu wiſſen, ob eine Vorſtellung objective Wahrheit habe, muß man die Vorſtellung mit dem, gedachten oder erkannten, Object ſelbſt vergleichen können.

6) Persuasio de nexu rerum divinarum et humanarum legibus rationis et experientiae prorsus contrario. Glaube überhaupt iſt ein zuverſichtliches Fürwahrhalten aus Gründen (der Vernunft oder der Erfahrung). Vernünftig iſt der Glaube, wenn der Zuſammenhang zwiſchen dem Geglaubten (adserto) und dem Grunde den Geſetzen der Vernunft und Erfahrung angemeſſen iſt; im Gegentheil iſt er ein falſcher, oder Aberglaube im weiteſten Sinne. — Ueber den Begriff des Aberglaubens ſ. Reinhards Moral, 1. B. S. 588 ff. — Heidenreich, pſycholog. Entwickelung des Aberglaubens und der damit verbundenen Schwärmerei. Leipzig 1797. 8. — J. A. Millies diss. de superstitione. Hal. 1801. 8.

*) Ueber den Urſprung und die Bedeutung der Myſtik iſt eine ſehr lehrreiche Recenſion im Hermes, 4. St. (1824) zu vergleichen. Uebrigens ſ. Syſtemat. Entwick. S. 22. 26.

mers iſt ſtets dieſer, daß er die (theoretiſche und praktiſche) Vernunft ſeinen Gefühlen unterwirft, nicht aber dieſe jener[7]).

Religion und Aberglauben unterſcheiden ſich in Rückſicht ihrer Gründe dadurch, daß jene aus vernünftigen, dieſer aus vernunftwidrigen oder gar keinen Gründen glaubt; in Rückſicht ihres Objects dadurch, daß der Gegenſtand der Religion ein Intereſſe für Sittlichkeit und das Wohl der Menſchheit hat, der Gegenſtand des Aberglaubens aber ein unſittlicher, egoiſtiſcher und läppiſcher iſt; in Rückſicht des Kriteriums der Wahrheit dadurch, daß erſtere ihre Sätze nach dem Ideal des vollkommenſten Weſens beſtimmt, dieſer aber Sätze aufſtellt, die dieſem Ideal ganz widerſtreiten; und endlich in Rückſicht ihrer Wirkungen, daß jene den Menſchen veredelt und beruhiget, dieſer aber ihn verſchlimmert und beunruhiget.

Da die Religion nur eine doppelte Quelle haben kann, entweder die Vernunft oder Thatſachen der Erfahrung; ſo zerfällt ſie II) in Rückſicht ihrer Quellen 1) in philoſophiſche Religion, und 2) in hiſtoriſche, oder durch hiſtoriſche Auctorität gegebene (poſitive) Religionen. — Die philoſophiſche wird bloß durch eigene freie Thätigkeit und Reflexion der menſchlichen Vernunft gefunden, durch Gründe a priori entwickelt, und heißt daher auch Vernunftreligion. Sie kann ſich gründen a) auf Thatſachen des vernünftigen Bewußtſeyns, — Vernunftreligion. — b) auf Geſetze des menſchlichen Verſtandes, — Verſtandesreligion (Theismus, kosmologiſcher Beweis fürs Daſeyn Gottes); c) auf Reflexion über die Natur und ihre Beſchaffenheit, — natürliche Religion (phyſikotheologiſcher Beweis fürs Daſeyn Gottes); — d) auf die Geſetze der praktiſchen Vernunft, — moraliſche Religions-

---

7) L. Meiſter über die Schwärmerei. 2 Thle., Bern 1775. 77. 8. und Garve in ſeinen Vorleſungen über verſchiedene Gegenſtände aus der Moral ꝛc. 5. Thl. 3. Abhandl. S. Syſtemat. Entwickel. S. 8.

lehre (moraliſcher Beweis). Der philoſophiſchen Form nach, in welcher die philoſophiſche Religion als rationale Theologie in neuern Zeiten erſchienen iſt, war ſie a) demonſtrativ, beweiſend, welche, wie die Wolfiſche Schule, die Realität der religiöſen Ideen aus Vernunftbegriffen zu demonſtriren ſuchte; b) moraliſch, glaubend, welche, wie die Kantiſche Schule, den Glauben an die Realität der religiöſen Ideen als Poſtulate der praktiſchen Vernunft aufſtellte; c) analytiſch, unmittelbar wiſſend, wie bei Jacobi, welcher die religiöſen Ideen als im Bewußtſeyn gegeben darſtellte, die zu ihrer Bewährung keiner Demonſtration, ſondern nur einer Entwickelung ihrer innern Nothwendigkeit bedürften; d) tranſcendental, in einem höhern Bewußtſeyn anſchauend, wie Schelling, welcher Gott und Natur für Eins (das Abſolute) und göttliches und menſchliches Bewußtſeyn für identiſch erklärt[8]). Die hiſtoriſchen Religionen beruhen auf irgend einer geſchichtlichen Auctorität, (auf Gründen a posteriori), welche gegeben iſt, daher ſie auch poſitive Religionen heißen. Beſtehet dieſe Auctorität in alten Sagen, die durch den allgemeinen Glauben geheiligt worden ſind, ſo iſt die Religion Mythologie, wie bei Griechen und Römern; beruht aber eine Religion auf göttlichen Belehrungen, die uns (angeblich oder wahr) durch von Gott geſendete Männer zugekommen ſind, ſo iſt ſie Offenbarung, wie z. B. die jüdiſche, chriſtliche, muhamedaniſche ꝛc. Religionen, die in Religions-Urkunden niedergelegt, und alſo für immer gleichſam geſchloſſen ſind, hat man nicht unſchicklich ſtatutariſche genannt.

Man kann die Religionen auch III) in Rückſicht ihrer prädominirenden Tendenz eintheilen, in ſpeculative, die ein Intereſſe der theoretiſchen, in praktiſche, die ein Intereſſe der praktiſchen Vernunft befriedigen wollen; in eudämoniſtiſche, deren letzter Zweck die Seligkeit

---

8) Die wichtigſten Schriften über dieſe Syſteme ſind angeführt in meiner ſyſtematiſchen Entwickelung ꝛc. S. 45 ff. —

der Menſchen iſt; in politiſche, deren letzter Zweck auf das Wohlſeyn und die Erhaltung der Staaten geht. IV) in Rückſicht des menſchlichen Vermögens, das durch ſie vorzugsweiſe beſchäftigt wird, in ſinnliche (Natur-) Religionen; in Verſtandes-Gefühls-Religion; V) in Rückſicht der Quantität in individuelle, partikuläre, univerſelle u. ſ. w.

§. 3.
Theologie.

Der Etymologie nach iſt Theologie λόγος περὶ τοῦ θεοῦ, die Lehre von Gott, oder den Göttern[9]; aber durch den Gebrauch, den man in der chriſtlichen Kirche von dieſem Worte machte[10]), hat es ſeine jetzige Bedeutung bekommen, wo es ſubjectiv eine gelehrte Kenntniß, objectiv aber eine gelehrte Darſtellung aller Religionslehren, der theoretiſchen ſowohl als der praktiſchen, bedeutet.— Das, was die Theologie von der Religion unterſcheidet[11]), iſt in Hin-

9) Die Griechen nannten alle, die von dem Urſprunge der Welt und der Götter ſchrieben, θεόλογοι, z. B. Homer, Heſiod ꝛc. Man unterſcheidet bei ihnen θεολογίαν a) μυθικήν, was die Dichter, b) πολιτικήν, was der Staat, und c) φυσικήν, was die Philoſophen (denn die älteſte Philoſophie war, ſo wie die neueſte, größtentheils Phyſik) von den Göttern und dem Urſprunge der Welt lehrten. S. Augustin. de Civ. Dei lib. 6. c. 5.

10) Bei den älteſten Kirchenvätern heißt θεολογία noch oft: Lehre von Gott. Der Johanneiſche λόγος war Urſache, daß man im 2ten Jahrh. anfing, die Lehre von Jeſu göttlicher Natur (die Lehre, daß der λόγος θεός ſey) θεολογίαν zu nennen. Johannes in der (unächten) Ueberſchrift der Apokalypſe, und Gregorius Nazianzenus, weil ſie die Gottheit Jeſu vertheidigten, erhielten den Beinamen θεόλογοι. Der Theologie in dieſem Sinne wurde die οἰκονομία, die Lehre von Jeſu menſchlicher Natur, oder von Jeſu als Meſſias, entgegengeſetzt. Späterhin bezeichnete Theologie die ganze Lehre von der Trinität. Doch ſchon Theodoret dehnte dieſes Wort auf einen theoretiſchen Religionsunterricht überhaupt aus, und endlich brauchte man es nach Abälards Vorgange (in ſeiner theologia christiana) von einer gelehrten Darſtellung der chriſtlichen Religionswahrheiten überhaupt.

11) C. C. Tittmann progr. de discrimine theologiae et religionis. Viteb. 1782. 4. (in deſſ. opusc. theol. Lips. 1803.

ſicht der Form das Syſtematiſche, (subtilitas) d. h. die Eigenſchaft derſelben, nach welcher in ihr die Begriffe feſt beſtimmt, die Beweiſe vollſtändig und ſchulgerecht, und die Materien ſo geordnet und verbunden ſind, daß ſie alle aus einem oder einigen Principien[12]) abgeleitet werden, und einander unterſtützen und erläutern[13]). In Hinſicht der Materie unterſcheidet ſie von der Religion a) das Hiſtoriſche, oder die Eigenſchaft der Theologie, nach welcher ſie die Veränderungen, welche die Religionslehren erlitten haben, und ihre ſucceſſive Entwickelung bemerkt und darſtellt; und b) das Kritiſche, oder die Eigenſchaft, nach welcher ſie die Religionswahrheiten ſelbſt, und die mit ihnen vorgegangenen Veränderungen nach theologiſchen oder philoſophiſchen Principien beurtheilt.

Schicklicher dürfte für das, was man Theologie nennt, das Wort Religionswiſſenſchaft ſeyn. — Der Zweck der Theologie iſt, daß ſie uns die Religionslehren gründlich und richtig erkennen, überzeugend und fruchtbar vortragen, und geſchickt vertheidigen lehren ſoll: ihre Eigenſchaften müſſen ſeyn Wahrheit, Gewißheit und Wirkſamkeit.

§. 4.
Eintheilung der Theologie.

Die Eintheilung der Theologie kann ganz nach den Eintheilungen der Religion (§. 2.) beſtimmt werden, und

---

wiedergedr.) — Reinhards Dogmat. §. 7. — Grimms und Muzels Stromata 5. und 6. Heft.

12) Ein Princip iſt ein oberſter (allgemeiner) Grundſatz, in welchem die einzelnen Sätze eines Syſtems als Folgeſätze (untergeordnete Sätze) enthalten ſind.

13) Syſtem in ſtrengem Sinne iſt eine Summe von Sätzen, die alle aus Einem Princip abgeleitet ſind. In dieſem Sinne können in der Regel nur philoſophiſche Wiſſenſchaften Syſteme ſeyn. Der Grundſatz der chriſtl. Theologie, daß die Lehre Jeſu göttl. Offenbarung ſey, iſt zwar ein allgemeiner, aber nur formaler Grundſatz, und daher zu Anordnung eines Syſtems nicht brauchbar. Die Vollkommenheiten eines Syſtems ſind: Einfachheit, Conſequenz, Vollſtändigkeit und Gründlichkeit.

man kann eine monotheiſtiſche, polytheiſtiſche, eine wahre und falſche, eine philoſophiſche und poſitive Theologie u. ſ. w. unterſcheiden[14]). — Es intereſſiren uns aber hier nur die Eintheilungen, die ſich a) auf das Verhältniß der Religionslehren zu den Kräften des menſchlichen Geiſtes, und b) auf den Urſprung der Religionslehren gründen.

Da alle Religionslehren entweder den Verſtand oder den Willen angehen, entweder Ueberzeugungen oder Handlungen betreffen: ſo iſt die Theologie entweder eine theoretiſche oder praktiſche. Jene beſchäftigt ſich mit dem, was wir von Gott und unſerm Verhältniſſe zu ihm wiſſen und glauben; dieſe mit dem, was wir vermöge dieſer Kenntniß, dieſes Glaubens, thun ſollen. Die praktiſche Theologie heißt Moral, weil ſie ſich auf unſre Handlungsweiſe (mores) bezieht.

Sieht man b) auf den Urſprung der Religionslehren (§. 2.); ſo kann man die Theologie eintheilen in philoſophiſche und poſitive. Die erſtere enthält eine gelehrte Darſtellung deſſen, was die menſchliche Vernunft, ſich ſelbſt überlaſſen, über Gott und deſſen Verehrung ausſagt; und man kann ſie nach den §. 2. gegebenen Beſtimmungen eintheilen. In wie fern Natur im weiteſten Sinne, wo ſie auch die menſchliche Vernunft mitbegreift, der Offenbarung entgegengeſetzt wird, kann man die philoſophiſche Theologie auch überhaupt natürliche Theologie nennen[15]). Die poſitive Theologie enthält eine

---

14) Unbrauchbar und falſch ſind die alten Eintheilungen der Theologie in theol. viatorum, d. i. der Menſchen in dieſem Leben, und theol. comprehenſorum, d. i. der Menſchen in der Ewigkeit; ferner in theol. angelorum et hominum, theol. ἀρχέτυπον und ἔκτυπον, d. i. die Kenntniß, die Gott von ſich ſelbſt, und die, welche die Menſchen von ihm haben. Jeſu ſchrieb man eine doppelte Theologie zu, nämlich theol. eſſentialiter talem, die Kenntniß von Gott, die ihm nach ſeiner göttlichen Natur zukomme, und theol. unionis, die, welche ſeine menſchliche Natur vermöge der communicat. idiomat. beſitze. — Auch die Ausdrücke theologia exegetica, catechetica, paſtoralis ſind unrichtig.

15) So nahm man ſonſt das Wort allgemein. Zur Geſchichte

gelehrte Darſtellung einer durch Auctorität gegebenen Religionslehre, z. B. der chriſtlichen.

§. 5.
Unterſchied zwiſchen chriſtlicher Theologie und Dogmatik.

Chriſtliche Theologie kann nach §. 4. nichts anderes ſeyn, als gelehrte Darſtellung oder Kenntniß der Religionslehren, die Jeſus und ſeine Apoſtel vorgetragen haben. Die Meinungen der chriſtlichen Parteien über die Religionslehre Jeſu gehören nicht der Theologie, ſondern der Dogmatik an. Die chriſtliche Theologie ſtellt auf ſy-

---

der philoſ. Theologie dient, außer den Schriften über die Geſchichte der Philoſophie, von Buhle, Tennemann, Brucker, beſonders R. Cudworth, Systema intellectuale universi, ed. Mosheim. Jen. 1773. 2 B. Fol. — J. A. F. Bielke Hiſtorie der natürl. Gottesgelahrtheit. 1742. 2 Thle. 4. G. Leſſ, die Religion, ihre Geſchichte, Wahl und Beſtätigung ꝛc. im 1. Thl. J. Berger, Geſchichte der Religionsphiloſophie. Berl. 1800. 8. Die beſten Schriften zur Kenntniß der wichtigſten neuern Syſteme ſind: über Kant: Betrachtungen über die Philoſophie der natürlichen Religion v. E. H. Heidenreich, 2 Bände, 2te Aufl. Lpz. 1804. 1 Thlr. 14 Gr. Deſſ. philoſophiſches Taſchenbuch für denkende Gottesverehrer, 3 Jahrgänge, Lp. 1796—98. 3 Thlr. 4 Gr. — Die Anweiſung zu einem ſeligen Leben, oder auch die Religionslehre; von J. G. Fichte. Berl. 1806. 1 Thlr. 16 Gr. Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, v. F. Jacobi, Lp. 1812. 1 Thlr. — Syſtem des transſcendentalen Idealismus von F. W. J. Schelling. Tübing. 1800. 1 Thlr. 20 Gr. — Derſ. Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Berl. 1802. 1 Thlr. — Derſ. Philoſophie und Religion. Tübing. 1804. 12 Gr. — Zur Kenntniß dieſes Syſtems iſt auch ſehr brauchbar: Reinhold, Fichte und Schelling, v. J. Fries. Lp. 1803. 1 Thlr. J. G. Süskind: Prüfung der Schellingiſchen Lehren ꝛc. in ſein. Magazin 17. St. S. 1—164. (auch beſonders gedruckt, Tübing. 1812). — Ueber Hegels Syſtem: ſ. deſſen Encyklopädie, nnd Hinrichs: die Religion im innern Verhältniſſe zur Wiſſenſchaft. Berlin 1822. 8. v. Henning, Principien der Ethik in hiſtoriſcher Entwickelung. Berl. 1824. — Die andern ſehr zahlreichen Schriften über die philoſoph. Religionslehre älterer und neuerer Zeit ſind nach ihren Klaſſen zuſammengeſtellt in d. Syſtemat. Entwickel. S. 43—59.

ſtematiſche, gelehrte und kritiſche Weiſe bloß und einzig die Religionslehren dar, welche in den chriſtlichen Religionsurkunden liegen. Sie iſt darum noch nicht mit der biblischen Theologie identiſch. Das Geſchäft der letztern iſt bloß dieſes: die Religionslehren der Bibel durch Hülfe der grammatiſch-hiſtoriſchen Auslegung auszumitteln, als bibliſch zu beweiſen, ihre hiſtoriſche Entwickelung und Verbindung darzulegen, und ſie nach allgemeinen leitenden Ideen überſichtlich zu ordnen. Eine kritiſche Beurtheilung der Religionslehren aber gehört eigentlich nicht zu ihrem Weſen. Die chriſtliche Theologie aber verarbeitet den durch die bibliſche Dogmatik ausgemittelten Stoff zu einem Syſtem, und beurtheilt die Lehren ſowohl nach ihrem ſyſtematiſchen Zuſammenhange, als nach ihrem Urſprunge und ihrer philoſophiſchen Geltung.

Von ihr unterſchieden iſt wieder die Dogmatik, wie auch ſchon ihr Name ſagt; denn *δόγμα* iſt placitum, Meinung*), und ſie iſt in weitem Sinne: die ſubjective Anſicht einzelner Parteien oder Lehrer von der bibliſchen oder chriſtlichen Theologie. Sobald dieſe ſubjectiven Anſichten unter einer öffentlichen Auctorität fixirt wurden; ſo begann die öffentliche Dogmatik, die in dieſem weitern Sinne auch bloß ſymboliſche Religionslehre genannt werden könnte. Dieſes geſchah vom 3ten Jahrhundert an durch die chriſtlichen Concilien, und die von ihnen ſanctionirten Glaubensbekenntniſſe (Symbola). Die Dogmatik erweiterte ſich, als mehrere Kirchen und Parteien entſtanden, die ihre Meinung (*δόγμα*) von der chriſtlichen Religionslehre öffentlich erklärten. — Dogmatik nun im engern Sinne, als Wiſſenſchaft, oder dogmatiſche Theologie iſt die ſyſtematiſche und gelehrte Darſtellung der Meinungen und Grund-

---

*) Die Kirchenväter brauchten *δόγμα* bald von den Lehren Jeſu und der Apoſtel (Ignat. ad Ephes. §. 13. *σπουδάζετε βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων*. Clem. Alex. Strom. III, 2. *θεοῦ γάρ ἐστι δόγμα*. ibid. VI, 15.) bald von der kirchlichen Lehre, wie z. B. Origenes *περὶ ἀρχῶν*, I, 7. 1. „secundum dogma nostrum, id est, ecclesiae fidem."

ſätze über die chriſtliche Religionslehre, zu welchen ſich die chriſtlichen Parteien öffentlich bekannt haben. Sie kann eine allgemeine oder auch eine ſpecielle, einzelner Kirchen, ſeyn. Von der Symbolik unterſcheidet ſich die Dogmatik dadurch, daß die Symbolik eine hiſtoriſche Wiſſenſchaft (ein Theil der Dogmengeſchichte) iſt, und die Entſtehung und den Inhalt der kirchlichen Bekenntnißſchriften angibt; die Dogmatik aber dieſen Inhalt ſyſtematiſch ordnet und kritiſch, nach Schrift und Vernunft, prüft. Dieſes Syſtematiſche und Kritiſche unterſcheidet ſie auch von der Dogmengeſchichte, welche nicht nur den von chriſtlichen Parteien ſanctionirten Lehrbegriff, ſondern auch die Meinungen einzelner Privatlehrer darſtellt. — Genau genommen, gehören auch die Meinungen einer Kirche über die Sittenlehre Jeſu zu ihrer Dogmatik, und die ältern Theologen unſrer Kirche, wie Gerhard, Calov und andere ſchloſſen auch die Moral davon nicht aus; man hat aber dieſes Wort blos auf die Glaubenslehren beſchränkt, weil die Gelehrten, welche es in Umlauf brachten, ihre gelehrten Darſtellungen der Glaubensartikel damit belegten [16]. Die Darſtellung der Dogmatik nach ihren Gründen und Beweiſen nannte man theol. theticam; aber eine Darſtellung der kirchl. Unterſcheidungslehren mit Widerlegung der Gegner theol. antitheticam s. polemicam.

Dogmatik und Theologie ſind alſo verſchieden; und zwar a) dem Inhalte nach; die Theologie erforſcht blos, was Jeſus und ſeine Apoſtel gelehrt haben, und erörtert den Urſprung und das Verſtändniß dieſer Lehren; die Dog-

16) Das Wort Dogmatik in dem Sinne, daß es eine gelehrte Darſtellung der kirchlichen Glaubenslehre (die man mit der chriſtl. oder bibl. Theologie für ganz identiſch hielt) bezeichnete, iſt erſt nach der Reformation in unſrer Kirche üblich geworden. L. F. Reinhart gab eine synopsis theol. christ. dogmaticae, Altorf 1659 heraus. Joach. Hildebrand (1692) und J. B. Niemeier (1702) brauchten den Titel theologia dogmatica. Doch wurde er erſt recht üblich, ſeit J. Fr. Buddeus ſeine für damalige Zeiten claſſiſche theologiam dogmaticam (1723) geſchrieben hatte.

matik aber fragt, was die Kirche über die Religionslehre für Meinungen habe, wie dieſe entſtanden ſeyen, und auf welchen bibliſchen oder theologiſchen Gründen ſie beruhen. b) Den Quellen nach; die chriſtliche Theologie hat blos die heil. Schrift zur Quelle, und ihre Hülfswiſſenſchaften ſind Exegeſe und Geſchichte der religiöſen Vorſtellungen vor und zu Jeſu Zeit; die Quellen der Dogmatik aber ſind die öffentlichen Bekenntnißſchriften der Kirche, und zu ihren Hülfswiſſenſchaften gehören auch chriſtl. Kirchen- und Dogmengeſchichte nebſt der Symbolik. c) Der Zeit und dem Alter nach; die Theologie iſt älter als die Dogmatik, und dieſe iſt aus jener entſprungen.

§. 5. b.

Entſtehung und Geſchichte der Theologie.

Die Myſtiker und Pietiſten haben häufig eine gelehrte Auffaſſung und Darſtellung der chriſtlichen Religionslehre für etwas Ueberflüſſiges, oder ſelbſt Schädliches gehalten, da doch die Entſtehung der Theologie durch die Beſchaffenheit der chriſtl. Religionsurkunden, der erſten chriſtlichen Gemeinden und durch den Zuſammenhang der Religion mit der Philoſophie nothwendig gegeben war. Das neue Teſtament, — die einzig ſichere Erkenntnißquelle der chriſtlichen Lehre, — enthält kein Syſtem von religiöſen Wahrheiten, es iſt auch nicht von Einem Verfaſſer, ſondern von mehrern, von denen jeder das Empfangene mehr oder weniger nach der Individualität ſeines Geiſtes weiter verarbeitete. Es ſcheint nicht die Abſicht der göttlichen Vorſehung geweſen zu ſeyn, dem menſchlichen Geiſte in der Auffaſſung der Religion alle Freiheit zu nehmen, und alle eigene Thätigkeit des Menſchen unmöglich zu machen. Dazu kommt, daß keine der neuteſtam. Schriften ein Glaubensbekenntniß gibt. Die ſchon hierdurch beſtimmte Nothwendigkeit einer verſchiedenen Auffaſſung des Chriſtlich-Religiöſen wurde dadurch noch unvermeidlicher, daß ſich die Kirche aus Juden und Griechen bildete, wodurch zwei ſehr abweichende Elemente gemiſcht wurden, die nothwendig eine

weitere Ausbildung des Empfangenen nach Verſchiedenheit ihrer Cultur veranlaſſen mußten. Die menſchliche Vernunft muß aber vermöge ihrer Natur überall Ordnung und Zuſammenhang in ihre Erkenntniſſe zu bringen ſuchen; folglich auch in die, welche ihr durch eine Offenbarung mitgetheilt wurden, und dieſes um ſo nothwendiger, da der religiöſe Glaube mit den höchſten Speculationen der menſchlichen Vernunft, oder mit der Philoſophie zuſammentrifft, die daher in allen Zeiten einen großen Einfluß auf die Auffaſſung und Darſtellung des chriſtlichen Glaubens gehabt hat.

Schon bei den Juden gab es vor Jeſu eine Theologie, die ſich von dem Glauben des großen Haufens unterſchied, wie man aus den Schriften des Philo, Joſephus und der Rabbinen ſieht, und die in die chriſtliche Kirche mit herüberging als Theologie, (γνῶσις, 1 Kor. 8, 7. 12, 8. 13, 8. 2 Petr. 3, 15.) der Pauliniſchen Chriſten, während der gemeine jüdiſche Religionsglaube ſpäter ſich in dem Ebionismus ausſprach. Noch beſtimmter ſtellte ſich unter den Chriſten der erſten Jahrhunderte ein Unterſchied zwiſchen populärem und gelehrtem Chriſtenthume heraus. Den populären Glauben nannte man κήρυγμα, praedicationem ecclesiasticam, und er enthielt, wie wir aus Irenäus, Tertullian und Origenes ſehen, eigentlich nichts mehr als was das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß umfaßt. Dieſes κήρυγμα war dem Irenäus, Tertullian und Origenes die regula fidei, die Glaubensſumme, welche ſich in der ganzen Kirche durch mündliche Fortpflanzung erhalten habe, und welche ſie daher den Ketzern, beſonders den Gnoſtikern, als unbezweifelte chriſtliche Wahrheit entgegenſetzten. Alles, was über dieſes allgemeine Glaubensbekenntniß hinausliegt, rechnet Irenäus (adv. haeres. I, 11.) zu gelehrten Meinungen, über welche das Urtheil frei ſey, und über welche die Kirchenlehrer verſchieden dachten. — Noch mehr aber tritt der Unterſchied zwiſchen dem Volksglauben und der γνῶσις, oder der Theologie bei Clemens von Alexandrien und bei Origenes hervor.

Der erſtere leitete die höhere Weisheit der chriſtlichen Lehrer ſogar von einem geheimen, durch die Apoſtel und Biſchöffe mündlich fortgepflanzten Unterricht ab, und der letztere machte in ſeinen Büchern περὶ ἀρχῶν den erſten Verſuch, Volksglauben und Theologie zu ſcheiden, und über die letztere ſeine Anſichten und Speculationen mitzutheilen. Dieſes geſchah aber mit ſo wenig ſyſtematiſchem Zuſammenhang, (wenigſtens wie wir ſeine Schrift noch haben), daß man ihr die Ehre, das erſte theologiſche Syſtem zu ſeyn, nicht beilegen darf. Eben ſo wenig kann man die catechesis magna des Gregorius von Nyſſa, oder Auguſtins enchiridion ad Laurentium als ein theologiſches Syſtem anſehen. Zu dieſem wurde aber theils durch die vielen Streitigkeiten, welche über Glaubensartikel entſtanden, theils durch die vielen Entſcheidungen und Lehrbeſtimmungen, welche deßhalb die Kirche auf Concilien gab, und wodurch der Unterſchied zwiſchen der praedicatio ecclesiastica und der Gnoſis immer mehr verſchwand, der Grund gelegt. Zugleich bildete das überwiegende Anſehen einzelner Lehrer die Dogmatik und den dogmatiſchen Sprachgebrauch aus[17]). Die Lehrmeinungen der Kirche aber ſtellte zuerſt Isidorus Hispalensis (ſtarb 636) in ſeiner Schrift: libri sententiarum (scil. patrum) tres, ſyſtematiſch auf; eine wahre Dogmatik, in welcher die Meinungen der Kirchenväter unter jedem Kapitel aufgeführt ſind. Aehnlichen Inhalts, aber vollſtändiger, war die ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως des Johann von Damaskus (ſtarb 760).

---

17) Letzteres geſchah hauptſächlich durch Origenes, Clemens Alexandrin., Tertullian (der den Ausdrücken trinitas, persona, sacramentum etc. beſtimmte Bedeutung gab), und Auguſtin (peccat. originale, praedestinatio etc.) — Ueber den Urſprung der Dogmat. ſ. Rosenmülleri de christ. theologiae origine liber. Lips. 1786. 8. (auch aus d. Lat. überſ. von Sprenger, Lpz. 1789.) Rößlers Biblioth. der Kirchenväter, 6ter Theil.

In der griechiſchen Kirche geſchah nach Johann von Damaskus lange Zeit nichts, um die Theologie weiter zu führen; deſto mehr aber in der lateiniſchen, wo durch das Aufblühen der ſcholaſtiſch = ariſtoteliſchen Philoſophie auch die chriſtliche Theologie, oder die Dogmatik der Kirche eine wiſſenſchaftliche Geſtalt bekam. Die Scholaſtiker hatten nicht nur das Verdienſt, den Lehren der Kirche eine ſyſtematiſche Geſtalt zu geben, ſondern ſie entwickelten auch die theologiſchen Begriffe genauer, ſchärften die Beweiſe, und ſuchten die Lücken des kirchlichen Syſtems, die bei Syſtematiſirung deſſelben offenbar werden mußten, auszufüllen. Auch erwarben ſie ſich bedeutendes Verdienſt um die philoſophiſche, und dadurch zugleich um die chriſtliche Religionslehre *). Ob ſie gleich nicht die Abſicht hatten, die Kirchenlehre nach der Philoſophie zu beſtätigen, ſo führte doch ſchon dieſes apologetiſche Vergleichen der Philoſophie und Kirchenſatzung, ſo wie überhaupt die Herrſchaft einer wiſſenſchaftlichen Methode zu einer gründlichern Behandlung der Theologie. Zwar gab der Vater der Scholaſtik, Anſelm von Canterbury (ſtarb 1109), kein Syſtem, ſondern nur einzelne ſcharfſinnige Unterſuchungen, aber Abälard (ſtarb 1142) ſchrieb ſeine theologiam christianam, und Peter der Lombard, (ſtarb 1164), ſeine libros quat. sententiarum (scil. patrum): eine Sammlung der Ausſprüche der Kirchenväter über die chriſtliche Lehre, ſyſtematiſch geordnet, und mit philoſophiſchen Unterſuchungen begleitet. Das große Anſehen dieſer Schrift verdunkelte die Summa theologica des Thomas von Aquino (ſtarb 1274), welche eine kurze Angabe der theol. Hauptſätze und der philoſophiſchen Beweiſe für dieſelben enthält. Nachdem aber die ſcholaſtiſche Philoſophie zur Dialektik über ſubtile und unnütze Streitfragen herabgeſunken war; ſo ſchrieb der Minorit Duns Scotus (ſtarb 1308) ſeine

*) W. E. G. von Eberſtein, Natürliche Theologie d. Scholaſtiker. Lpz. 1803. 8.

quaestiones quodlibetarias, in welchen er jene Streitfragen abhandelte [18]).

Durch die Reformation und die öffentlichen Bekenntnißſchriften unſrer Kirche entſtand die Dogmatik der evangeliſchen Kirche.

Zweiter Abſchnitt.

Von der Dogmatik der lutheriſchen Kirche insbeſondere.

§. 6.

Begriff und Nutzen derſelben.

Ein Syſtem der Dogmatik unſrer Kirche iſt eine ſyſtematiſche Darſtellung und kritiſche Beurtheilung der in den öffentlichen Bekenntnißſchriften unſrer Kirche ſanctionirten Glaubenslehren. Ihr Geſchäft iſt daher ein dreifaches: erſtlich die ſanctionirte Glaubenslehre aus den ſymboliſchen Büchern auszumitteln; zweitens ſie zu einem Syſtem zu ordnen; drittens die ausgemittelte Lehre kritiſch zu beurtheilen, d. h. nach ihrem Zuſammenhange mit andern Lehren, (dogmatiſch), ihrem bibliſchen Grunde (exegetiſch), und nach ihrem Verhältniße zur Vernunfterkenntniß (philoſophiſch) [1]).

---

18) Die Nachfolger Peters des Lomb. hießen Sententiarii, die des Thomas Summistae, und die des Duns Quodlibetarii.

1) Ὀρθοδοξία, Rechtgläubigkeit, wird gewöhnlich denen zugeſchrieben, die mit der öffentlichen Kirchenlehre übereinſtimmend lehren. Dieſes iſt relative Orthodoxie, die nicht nur eine kirchliche, ſondern auch eine bibliſche und eine philoſophiſche ſeyn kann. Da die Wahrheit aller Religion (von Offenbarung abgeſehen) nur relativ iſt, ſo iſt auch alle Orthodoxie nur relativ. Die Heterodoxie, oder das Andereslehren, als die Kirche, kann alſo gar wohl Orthodoxie ſeyn, wie es Jeſu und der Apoſtel Heterodoxie in Rückſicht der jüdiſchen Religion und Luthers Heterodoxie in Rückſicht der

Es gehören alſo zu ihr 1) Heuriſtik, welche die Grundſätze des Auffindens und Ableitens des kirchlichen Lehrbegriffs aufſtellt; 2) Syſtematik, welche den Zuſammenhang der Lehren unter ſich, und ihr abhängiges Verhältniß vom Princip der Dogmatik angibt; und 3) Kritik, welche den dogmatiſchen, bibliſchen und philoſophiſchen Grund der Lehren beurtheilt.

Die Hülfswiſſenſchaften der Dogmatik ſind alſo 1) die Symbolik, oder die gelehrte Kenntniß der Entſtehung, Schickſale und des Inhalts der öffentlichen Bekenntnißſchriften unſrer Kirche, wozu 2) die allgemeine Dogmen- und 3) die Kirchen-, beſonders die Reformationsgeſchichte gehört. 4) Die Geſchichte der Dogmatik als Wiſſenſchaft, oder ihre Darſtellung als ſyſtematiſches Lehrgebäude, und 5) die Logik, als das formale Hülfsmittel zur Erbauung eines Syſtems, und zu Führung und Prüfung der Beweiſe. 6) Die Hermeneutik, oder die Wiſſenſchaft der Auslegung der heiligen Schrift, und 7) die Philoſophie, oder die Kenntniß des Syſtems allgemeiner Vernunftwahrheiten.

Daß aber die chriſtliche Kirche dem populären Unterricht des neuen Teſtaments eine ſyſtematiſche Geſtalt gegeben hat, und daß dieſes auch einzelne Kirchen gethan haben und noch thun, mag nicht getadelt werden. Denn 1) verbietet es die Schrift nirgends; 2) kann man nur dadurch, daß man die Stellen der Schrift, welche gleichen Inhalts ſind, verbindet, und die gefundenen Wahrheiten mit einander in Zuſammenhang ſetzt, die Lehrſätze des Chriſtenthums gründlich erkennen und lichtvoll überſchauen, nur dadurch 3) die Rechte der Vernunft zu Beurtheilung des Chriſtenthums

---

römiſchen Kirchenlehre war. Beſſer bezeichnet man wohl das Feſthalten des kirchlichen Lehrbegriffs durch Paläologie, und das Abweichen davon durch Neologie, weil beide ein Prädikat als Differenz ausſprechen, deſſen Beſtimmung ſogleich klar gemacht und überzeugend nachgewieſen werden kann, und das doch dabei weder eine Anmaßung noch eine Verdammung ausſpricht.

üben, 4) eine feſte Ueberzeugung von der Wahrheit der chriſtlichen Lehre erlangen, und ſie 5) gegen Angriffe glücklich vertheidigen, und Andern überzeugend vortragen.

Auch mag man es im Allgemeinen der chriſtlichen Kirche überhaupt und den einzelnen Kirchen insbeſondere nicht zum Vorwurf machen, daß ſie manche Lehre des Chriſtenthums durch Folgerungen und Schlüſſe weiter fortgeführt, und, um mich eines Gleichniſſes zu bedienen, das einfache Gebäude des Chriſtenthums weiter ausgebaut und mit einigen Stockwerken überſetzt haben. Denn 1) iſt es an ſich erlaubt, aus Wahrheiten wieder neue Sätze abzuleiten, weil Gott unſre Vernunft ſo eingerichtet hat, daß ſie dieſes nicht nur thun kann, ſondern auch von ſelbſt, und ohne daß wir es oft wollen, thut; 2) wurde die Kirche durch die vielen Streitigkeiten, welche ſie beizulegen nicht umhin konnte, genöthigt, ſich über viele Glaubenspunkte ausführlicher zu erklären, als es in der Schrift geſchehen iſt, und dieſe Erklärungen in ihren Bekenntnißſchriften niederzulegen. Nur muß die Kirche immer der Ermahnung 1 Kor. 4, 6. eingedenk ſeyn, *μὴ ὑπὲρ ὃ γέγραπται φρονεῖν*, und nicht ohne Noth die einfache Lehre Jeſu ſubtiler ausſpinnen. Wo aber dieſes wegen entſtandener Streitigkeiten unvermeidlich iſt, da muß man wenigſtens wohl unterſcheiden, was Lehre der Schrift und was Meinung der Kirche iſt, und es bedarf keines Beweiſes, daß nur die erſte von der höchſten Wichtigkeit iſt, und daß die Folgerungen und ſubtilern Ausſchmükkungen derſelben, welche die Kirche gewiſſer Streitigkeiten wegen feſtgeſetzt hat, mit jener nicht zu identifiziren ſind.

Ein wiſſenſchaftliches Studium der kirchlichen Dogmatik iſt aber jedem Religionslehrer ſowohl an ſich, als auch wegen des praktiſchen Nutzens unentbehrlich. Denn er muß als Lehrer der Kirche eine gründliche Kenntniß des Lehrſyſtems ſeiner Partei beſitzen, um nicht blind zu glauben, was die Kirche glaubt, ſondern ſich ſelbſt zu überzeugen. Ferner muß er den Unterſchied ſeiner Kirche von andern richtig beurtheilen können, um den Werth der Religionsgeſellſchaft, der er angehört, zu erkennen, jedermann, beſonders

den Gegnern der Kirche, von ſeinem Glauben Rechenſchaft zu geben, und nicht aus Unwiſſenheit die Wahrheit zu verrathen[2]). — Dieſes gilt aber offenbar auch von dem praktiſchen Religionslehrer, deſſen Ueberzeugungen ohne wiſſenſchaftliches Studium der gelehrten Theologie inconſequent und inconſiſtent bleiben, und deſſen Unwiſſenheit ihn gegen Zweifler verlegen, und gegen Lehreſuchende ſtumm macht. Nur bei gründlicher Kenntniß des kirchlichen Lehrbegriffs kann er die chriſtliche Lehre richtig, verſtändlich und fruchtbar dem Volke vortragen; nur dadurch beſonders die Bedeutung der chriſtlichen Feſte erkennen, und nur dadurch endlich die Zuverſicht und Freudigkeit erlangen, welche dem Vortrage der kirchlichen Glaubenslehre Kraft und Leben gibt[3]). So nützlich es daher auch iſt, ſich mit der Methodik, wie das Syſtem der Glaubenslehre dem Volke vorzutragen und fürs Leben zu benutzen ſey, vertraut zu machen[4]); ſo wenig iſt es doch zu billigen, wenn der Religionslehrer ſelbſt die Theologie nur aus populären Werken[5]) ſtudiren will, und das Studium gelehrter Schriften dabei entbehren zu können glaubt.

---

2) S. J. A. H. Tittmann institutio symbol. (Lips. 1811. 8.) p. 53—56.

3) Vgl. Fr. Baur, über das Verhältniß der praktiſchen Theologie zu der wiſſenſchaftlichen.

4) Die beſten Schriften dieſer Art ſind die „Anleitung zum Studium der populären Dogmatik," von J. J. Griesbach, 4te Aufl. Jena 1789. 12 gr. und beſonders die „populäre und praktiſche Theologie" von A. H. Niemeyer, 6te Aufl Halle 1823. 1 Thlr. 8 Gr., wozu als Commentar gehören deſſ. Briefe an chriſtl. Religionslehrer; 2te Aufl. 2 Thle. Halle 1803. 2 Thlr.

5) Das Beſte dieſer Art, aber doch mangelhaft und wenigſtens nicht geeignet, dem Religionslehrer das Studium gelehrter Werke entbehrlich zu machen, iſt das „Handbuch der praktiſchen Glaubenslehre der Chriſten ꝛc." von J. H. Fritſch, 3 Theile in 4 Bänden, Magdb. 1816 — 20. 8 Thlr. 16 Gr.

§. 7.
Heuriſtik der Dogmatik. a) Ueber die Quellen der Dogmatik.

Nach den §. 5. und 6. angegebenen Beſtimmungen iſt das erſte Geſchäft des Dogmatikers dieſes: aufzufinden und auszumitteln, welche Meinung über die chriſtliche Religionslehre die Kirche als die ihrige ausgeſprochen, was ſie, nach ihrer Anſicht, für chriſtliche Lehre erkårt hat. Man könnte glauben, dieſes müſſe durch eine allgemeine Befragung der jetzt lebenden Mitglieder der Kirche oder ihrer Lehrer ausgemittelt werden. Aber abgeſehen davon, daß eine ſolche allgemeine Befragung weder möglich iſt, noch, wegen Verſchiedenheit der Individuen, ein für die Wiſſenſchaft brauchbares Reſultat geben würde; ſo hat auch die Dogmatik nicht die Anſichten der Einzelnen (weder der Lebenden noch der Verſtorbenen) zum Gegenſtande, weil ſie Privatmeinungen nicht berückſichtigen kann, welche vielmehr der Dogmengeſchichte angehören; ſondern es ſind die Glaubensanſichten, welche die Kirche, als factiſch beſtehende und öffentlich anerkannte Religionsgeſellſchaft, für die ihrigen öffentlich erklärt hat. Dieſe Erklärungen ſind zwar bei unſrer Kirche vor faſt 300 Jahren geſchehen, und man könnte ſagen, die Glaubensanſichten hätten ſich ſeit jener Zeit ſo viel geändert, daß jene Bekenntniſſe die jetzige Ueberzeugung der Kirche nicht mehr ausſprächen. Die Hauptſache aber bei den öffentlichen Bekenntnißſchriften iſt, daß ſie den unterſcheidenden Charakter unſrer Religionsgeſellſchaft ausſprechen, durch welchen ſich dieſe aus der römiſchen Kirche ausſonderte. Was ſie dießfalls haben, das hat die evangeliſche Kirche bis jetzt unveränderlich feſtgehalten, und beſonders von ihrer negativa gegen die römiſche Kirche nichts aufgegeben. Die Veränderungen haben ſich mehr auf das bezogen, was unſre Kirche mit der römiſchen gemein hat (Offenbarung, Erbſünde, Verſöhnung, Trinität, letzte Dinge ꝛc.). Dennoch aber bleiben die ſymboliſchen Bücher der Kirche immer die Quelle der Dogmatik. Denn a) ſind jene Abweichungen weder allgemein, noch ſtetig,

noch je von der ganzen Kirchengemeinſchaft anerkannt oder gebilligt worden, daher ſie immer Privatmeinungen bleiben; und b) hat die Kirche nie erklärt, ſich ſelbſt oder ihre Lehrer nicht mehr an ihre Symbole binden zu wollen, ſondern ſie verweiſet noch immer, wo ſie als Geſellſchaft handelt, auf ihre Bekenntnißſchriften. Dieſe allein alſo ſind die einzige Quelle, aus welcher das Materielle der Dogmatik geſchöpft werden kann. Sie ſind dieſes, weil die Kirche ſelbſt dieſe Bekenntniſſe in der Abſicht ausgeſtellt hat, daß ſie theils ein Zeugniß und eine Erklärung ſeyn ſollen, wie ſie, die Kirche, den chriſtlichen Glauben verſtehe, und verſtehen zu müſſen glaube, theils eine Regel und Richtſchnur abgeben ſollen, was die öffentlichen Lehrer der Kirche als chriſtliche Lehre vorzutragen haben[6]: denn die evangeliſche

6) Bei der Augsburger Confeſſion ſagt dieſes ſchon ihr Titel: confeſſio fidei. Desgleichen die Vorrede der Fürſten: „offerimus noſtrorum concionatorum et noſtram confeſſionem, cujusmodi doctrinam ex ſcriptis ſanctis et puro verbo Dei hactenus illi in noſtris terris — tradiderint, ac in eccleſiis tractaverint." Alſo nicht den Zweck hatte die Augsburger Confeſſion, zu beſtimmen, was wahre Lehre des Chriſtenthums an ſich ſey; ſondern was von ihren Bekennern als ſolche gelehrt und vorgetragen werde. Daher fangen ſich auch die Artikel der Confeſſion meiſtens mit der Formel an: apud nos docent. Am Schluſſe des Epilogs der Augsburger Confeſſion heißt es: „hos articulos voluimus exhibere, in quibus confeſſio noſtra extaret, et eorum, qui apud nos docent, doctrinae ſumma cerneretur. Noch beſtimmter drückt ſich darüber die Concordienformel aus, in der Einleitung p. 631: „neceſſarium eſt, ut certa compendiaria forma et quaſi typus, unanimi conſenſu approbatus, extet, in quo communis doctrina, quam eccleſiae reformatae religionis profitentur, e verbo Dei collecta, extet. — p. 635: quicquid hactenus de compendiaria hypotypoſi ſanae doctrinae diſcimus, eo tantum referendum eſt, ut unanimi conſenſu approbatam certamque formam doctrinae habeamus, quam evangelicae eccleſiae noſtrae ſimul omnes agnoſcant et amplectantur, ſecundum quam, cum e verbo Dei ſit deſumta, omnia alia ſcripta judicare et accommodare oportet, quatenus probanda ſint et recipienda. Quod enim commemorata ſcripta, videlicet Auguſtanam confeſſio-

Kirche hat ihre ſymboliſchen Bücher nicht herausgegeben, daß ſie norma fidei oder credendorum ſeyn ſollen, welches allein die heilige Schrift iſt, ſondern als norma docendorum et publice confitendorum[7]). Wenn nun die Aufgabe der dogmatiſchen Heuriſtik keine andere iſt, als zu erforſchen, was die Kirche bekannt habe; ſo kann dieſes nur aus ihren öffentlichen Bekenntniſſen erkannt werden. Alſo iſt die heilige Schrift nicht Quelle der kirchlichen Dogmatik, ſondern vielmehr Prinzip ihrer Kritik, wofür ſie auch von den ſymboliſchen Büchern anerkannt wird. Denn die Schrift kann nicht zeigen, was die Kirche bekannt habe, ſondern ob das, was ſie als Glaubenslehre bekennt, wahr ſey; alſo was ſie hätte bekennen oder nicht bekennen ſollen. — Eben ſo wenig aber ſind die Schriften Luthers und Melanthons, die nicht in den Codex der ſymboliſchen Bücher aufgenommen ſind, und noch weniger die dogmatiſchen Schriften der folgenden Theologen, als eines Gerhard, Calov, Quenſtedt, Hutter u. ſ. w., als Quellen des kirchlichen Syſtems anzuſehen[8]). Dieſes könnten ſie nur, wenn die Kirche ſelbſt

---

nem, apol., Smalcald. articulos, minorem et majorem catech. Luth., illa doctrinae nostrae christianae summa complecti voluerimus: eam ob causam factum est, quod in iis unanimem et communem ecclesiarum nostrarum piam sententiam contineri, semper sit judicatum. — Ut enim verbum Dei, tanquam immotam veritatem pro fundamento (als norma fidei oder norma credendorum) ponimus; ita illa scripta tanquam veritatis testes, et quae unanimem sinceramque majorum nostrorum, qui in puriore doctrina constantes permansere, sententiam complectantur, in medium recte producimus.

7) „Symbola autem — heißt es in der epit. p. 572. — et alia scripta (Augsburger Confeſſion, Apologie, ꝛc.) non obtinent auctoritatem judicis; haec enim dignitas solis sacris literis debetur: sed duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt, eamque explicant et ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae literae in articulis controversis a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint.“

8) Dieſer Vermiſchung der theologiſchen Privatmeinungen mit

keine öffentlichen Bekenntniſſe ihres Glaubens ausgeſtellt hätte. Da ſie aber dieſes gethan hat; ſo iſt kein Menſch berechtigt, den von ihr ſanctionirten Lehrbegriff wo anders zu ſuchen, als in ihren Bekenntniſſen. Dieſes iſt nicht nur an ſich und aus dem vorhin Geſagten klar, ſondern es wird auch ausdrücklich in den ſymboliſchen Büchern erklärt[9]) und ergibt ſich daraus, daß mehrere von Luthers Behauptungen (die Ubiquitätslehre) und von Melanthons Lehren (vom Abendmahle und der Gnade bei der Beſſerung) in den ſymboliſchen Büchern verworfen werden. Man würde auch gezwungen ſeyn, conſequenter Weiſe die Schriften der Kirchenväter zu dem Nicäniſchen und Athanaſianiſchen Symbolum hinzuzunehmen, und die chriſtlichen Kirchenväter, ganz gegen die erklärte Meinung unſrer Kirche, über die norma docendorum zu befragen, wenn man dieſes bei den Vätern der lutheriſchen Kirche thun wollte. Und wo blie-

---

dem öffentlichen Lehrbegriffe hat ſich theils Auguſti in ſeinem „Syſtem der chriſtlichen Dogmatik" Lpz. 1809., in noch weit höherm Grad aber de Wette ſchuldig gemacht in ſeiner „Dogmatik der evangeliſch-lutheriſchen Kirche," Berl. 1816. 1 Thlr. die mehr ein ſehr ſchätzbarer Grundriß einer Geſchichte der Dogmatik ſeit der Reformation als eine Dogmatik ſelbſt iſt. Auch was Tweſten (Vorleſungen über die Dogmat. 1 B. S. 57 f.) zu Gunſten dieſer Vermiſchung geſagt hat, kann die Sache nicht rechtfertigen. Der Hauptgrund der geſchichtlichen Verbindung würde weit mehr noch ein Herbeiziehen der Dogmatik vor der Reformation, als der Dogmatik des 17ten Jahrh. rechtfertigen, weil jene, nicht dieſe, das Verſtändniß der ſymbol. Theologie beſonders öffnet. Auch würde, wenn das Verfahren de Wette's hierin richtig wäre, mit Nothwendigkeit folgen, daß man auch zur Beſtimmung der Lehre Jeſu und der Apoſtel nicht das neue Teſt. allein gebrauchen dürfe, ſondern auch die Schriften der Kirchenväter des 1ſten und 2ten Jahrh. mit hinzunehmen, und das N. T. aus ihnen erklären müſſe.

9) Form. Conc. p. 632: „cum vero compendiaria illa doctrinae forma (das Bekenntniß der Kirche) non privatis, sed publicis scriptis niti debeat, quae confecta, approbata et recepta sint earum ecclesiarum nomine, quae sinceram doctrinam et religionem unanimi consensu profitentur: mentem nostram ita declaravimus etc.

ben dann die Grenzen? Wie wollte man den jetztlebenden Theologen den Anſpruch auf gleiche Ehre verweigern? —

§. 8.

b) Ableitung der dogmatiſchen Lehrſätze aus dieſen Quellen.

Es entſteht nun die Frage: iſt es der Wille der Kirche geweſen, alles ohne Unterſchied, was in ihren ſymboliſchen Büchern ſteht, als ihre Lehre zu bekennen, und es als norma confitendorum oder docendorum zu ſanctioniren? oder: iſt durch die Erklärung der Kirche, daß gewiſſe Schriften ihr Glaubensbekenntniß enthalten, alles, was in dieſen Schriften ſteht, ohne Unterſchied zum Kirchenglauben geſtempelt worden oder nicht? — Dieſe Frage würde gar nicht aufzuwerfen ſeyn, wenn unſre ſymboliſchen Bücher reine Bekenntniſſe wären, wie z. B. die drei allgemeinen Symbola; oder ſie wäre ſogleich unbedingt zu bejahen. Aber unſre ſymboliſchen Bücher ſind keine reinen Bekenntniſſe, ſelbſt nicht die Augsburgiſche Confeſſion. Sie bekennen und declariren nicht nur, ſondern ſie rüſten auch ihr confiteor mit allerhand hiſtoriſchen und exegetiſchen Beweiſen aus, um es zu rechtfertigen und zu vertheidigen. Sie ſind zugleich Vertheidigungsſchriften, oder wie die Katechismen Luthers, gar populäre Schriften zu praktiſchem Gebrauche. Nun entſteht unabweißlich die Frage: hat unſre Kirche, indem ſie erklärte, daß dieſe Schriften ihr confiteor enthalten ſollten, zugleich auch das mit zu ihrem Glaubensbekenntniß gerechnet wiſſen wollen, was in dieſen Schriften zur Erläuterung, Beweiſung und Vertheidigung des confiteor geſagt worden iſt, was namentlich die Katechismen zur populären Auslegung der göttlichen Gebote enthalten, und was die Verfaſſer dieſer Schriften zufällig und beiläufig in ihren Vortrag eingewoben haben? — Eine beſtimmte Erklärung der Kirche hierüber haben wir nicht, und ſowohl die formula concordiae als die proteſtantiſchen Obrigkeiten, welche die ſymboliſchen Bücher als norma docendorum publicirten,

ſchweigen darüber[10]. Hieraus folgt aber nicht, daß (wie Wegſcheider behauptet, instit. p. 80.) die Frage ganz von der Hand zu weiſen ſey, da ſie ſich uns aus der Beſchaffenheit der ſymboliſchen Bücher einmal nothwendig aufdrängt. In Ermangelung einer ſolchen Erklärung muß es daher erlaubt ſeyn, jene Frage, da ſie einmal nicht abgewieſen werden kann, nach allgemeinen Gründen zu entſcheiden; und da ſcheint ſie unbedenklich zu verneinen zu ſeyn.

Denn 1) iſt es offenbar, daß unſre Kirche, indem ſie erklärte, dieſe Bücher enthielten ihr Glaubensbekenntniß, nicht an den ganzen Inhalt derſelben im ſtrengſten Sinne gedacht und dieſe Erklärung auf alles ohne Ausnahme, was ſie enthalten, bezogen haben kann, ſondern daß ſie dabei ſtillſchweigend und ſich von ſelbſt verſtehend, nur an die Theile des Inhalts der ſymboliſchen Bücher gedacht hat, welche Lehre und Bekenntniß enthalten. Denn ein großer Theil des Inhalts iſt gar nicht von der Beſchaffenheit, daß er zum chriſtlichen Glauben gehöre; z. B. die hiſtoriſchen Einleitungen, die Vorrede zur Augsburger Confeſſion und zu den Katechismen, der status controversiae vor jedem Artikel der formula concordiae, die Gebetsformeln im Katechismus und dergleichen. Was aber ſeinem Inhalte nach gar nicht Lehre iſt, und dazu nicht gehört, das kann auch nimmer zur Lehrvorſchrift gemacht, oder zum Bekenntniß der Lehre gerechnet werden. Man muß alſo annehmen, daß die Kirche nicht den ganzen Inhalt, ſondern bloß die Lehre

10) Nur in dem in Sachſen vorgeſchriebenen Religionseide iſt die Beſtimmung enthalten, daß die Lehrer der Kirche „bei der reinen Lehre und chriſtlichen Bekenntniß dieſer Landen, wie dieſelbe in der ungeänderten Augsburger Confeſſion begriffen, und im Concordienbuche repetirt und erkläret iſt," verharren ſollen. Nach dieſer Beſtimmung ſind es alſo nur die eigentlichen Lehrſätze und die Bekenntniſſe der ſymboliſchen Bücher, und bei der Concordienformel die genauern Erklärungen der früher bekannten Lehrſätze (was ſich beſonders auf die Lehre vom Abendmahle bezieht), welche der Kirchenlehrer als norma docendorum anſehen ſoll, nicht aber die Beweiſe, Hülfsſätze und die ganze Ausrüſtung des confiteor.

und das Bekenntniß dieſer Bücher hat ſanctioniren wollen, wie auch das die ſächſiſche Verpflichtungsformel ausſpricht. Dieſes muß man um ſo vielmehr annehmen, da 2) die Natur dieſer Bücher eine ſolche ſtillſchweigende Reſtriction nothwendig macht. Denn die Augsburger Confeſſion ſollte nicht bloß Bekenntniß, ſondern auch Rechtfertigung ſeyn; ſie enthält daher für den letztern Zweck manchen Beweis und manche Erläuterung, welche die Fürſten und Theologen im Jahr 1580 nicht mehr für gut haben erkennen können. Dahin gehören die Stellen aus den Kirchenvätern, zum Theil aus unechten Schriften derſelben, durch deren Anführung man einen 1530 noch wichtigen Zweck zu erreichen gedachte, nämlich zu beweiſen, daß die Evangeliſchen von der Lehre der alten Kirche nicht abgewichen wären (z. B. p. 17.), ja es werden für dieſen Zweck ſelbſt Ausſprüche der Päpſte (p. 21. 22.) aufgeführt; während die Theologen von 1580 die evangeliſche Lehre aus der Schrift allein bewährt wiſſen wollen. Dahin gehören ferner Behauptungen wie die p. 19., daß die in der Augsburger Confeſſion vorgetragene Glaubenslehre von der katholiſchen und römiſchen Kirche nicht abweiche. Noch weit mehr gilt dieſes von der Apologie, die einen ganz apologetiſchen und polemiſchen Zweck hat, und daher vieles enthält, was nach den Grundſätzen von 1580 nicht mehr als nothwendig und weſentlich angenommen wurde. Dahin gehören die hier ſehr weitläuftigen Beweiſe aus den Kirchenvätern, durch welche dargethan werden ſollte, daß die evangeliſche Kirche nichts Neues lehre; ja ſelbſt eine ausdrückliche Lehre der Apologie, daß die Buße oder die Beichte das dritte Sacrament ſey, hat man noch vor dem Jahre 1580 fallen laſſen. Auch die ſchmalkaldiſchen Artikel, ob ſie gleich faſt ganz Bekenntniß ſind, enthalten doch auch eine Menge kirchenhiſtoriſche Behauptungen und gelegentliche Urtheile Luthers, welche die Kirche ſchwerlich zu den ihrigen hat machen wollen[11]. — Die

---

11) z. B. die Behauptung S. 308., daß die Seelenmeſſe entſtanden ſey, ut cacodaemones malitiam suam exercerent, et ceu

beiden Katechismen aber ſind Volksſchriften, und nichts weniger als dazu geſchrieben, um Glaubensbekenntniſſe zu ſeyn. Da ſie aber doch die Kirche zu Glaubensbekenntniſſen erhoben hat; ſo kann ſie dabei offenbar nur auf das geſehen haben, was dieſe Bücher über den chriſtlichen Glauben enthalten. Das ſagt auch die Concordienformel p. 634., nämlich, daß man die Katechismen unter die kirchlichen Bekenntnißſchriften aufnehme, damit auch die Layen sinceram doctrinam a falsa discernant, und weil die pia doctrina, e verbo Dei desumpta, in ihnen enthalten und erklärt ſey. Was alſo nicht zur pia doctrina gehört, wie beſonders im großen Katechismus die reichlich eingeſtreuten Privaturtheile Luthers[12]), das kann die Kirche auch nicht zu ihrem Bekenntniß haben machen wollen. Und ſelbſt in den Partien, wo die doctrina von Luther erklärt wird, muß man, da die Katechismen ein „Unterricht für Kinder und Einfältige" ſeyn ſollen, und die Ausdrücke nicht abgewogen ſind, ſich hüten, ängſtlich an den Worten zu kleben, und ſie mit Strenge zu urgiren. Das will auch Luther nicht. Er ſagt in der Vorrede zum Katechismus p. 361., daß ſeine Form des Vortrags nur ein Beiſpiel ſeyn ſolle, wie man das Volk, bei

---

animae defunctorum apparerent, missas, vigilias, peregrinationes et eleemosynas exigerent etc. desgleichen p. 309., daß Satan die Päpſte verblendet habe, ut ista laudarent, et stabilirent.

12) z. B. p. 405. wo er annimmt, man könne ein Bündniß mit dem Teufel ſchließen; oder was er p. 361. von der unchriſtlichen Beſtrafung derer ſagt, welche den Katechismus nicht lernen wollen; — oder wenn es heißt p. 395.: „illud sane indubitatum est, quod qui decem praecepta probe norit ac perdidicerit, is totam etiam scripturam sciat, ut possit in quibuslibet casibus et negotiis, consilio, auxilio, consolatione praesto esse, discernere ac judicare civiles pariter et ecclesiasticas controversias, sitque judex omnium doctrinarum, ordinum, spirituum, juris et aequitatis, ac quicquid in mundo esse possit;" eine Behauptung, die den übrigen Grundſätzen der ſymboliſchen Bücher über die heilige Schrift geradezu widerſpricht, und die Luther ſelbſt bei Erklärung des 3ten Gebots, wo er das Neue Teſtament zu Hülfe nimmt, aufhebt.

dem man immer bei einerlei Lehrform bleiben müſſe, lehren ſolle, daß aber der Gelehrte an dieſe Form nicht gebunden ſey[13]). Man würde alſo gegen Luthers Abſicht handeln, wenn man jedes Wort in ſeinen Erklärungen der Hauptſtücke als verbindliche norma docendorum betrachten wollte. Es iſt vielmehr da immer nur auf die Hauptſache, auf die Lehre ſelbſt und deren Entwickelung zu ſehen. — Auch die Concordienformel endlich iſt nicht reines Bekenntniß, ſondern hat einen polemiſchen Zweck und ſpricht daher nicht nur das Confiteor aus, ſondern rüſtet es auch mit reichlicher Polemik aus, die als Beweis nicht zum Glauben gehört, und von den Verfaſſern ſelbſt nicht zu dem „credimus, confitemur et docemus," womit ſie immer beginnt, gerechnet worden iſt[14]), wie auch ſchon dieſes klärlich beweiſet, daß ſie das Concordienbuch in die epitome und die solida declaratio eintheilten, und in jener die Hauptſache, worauf es ankam, die Lehrſätze, ohne die ausführliche Polemik, welche ſie der letztern beifügten, vortrugen. — Endlich ergibt ſich die Behauptung, daß die Kirche nicht den ganzen Inhalt der ſymboliſchen Bücher zur norma confessionis hat erheben wollen, auch 3) aus dem Grunde, aus welchem ſie dieſe Schriften zur norma confessionis erhob, und aus dem Zwecke, den ſie

---

13) „Quamcunque igitur tibi delegeris praedicandi catechismi formam (er hält alſo die ſeinige nicht für die allein zuläſſige), eam perpetuo retinebis. Alia autem ratio est, si in turba doctorum Evangelium doceas; ibi enim eruditionis tuae specimen edere potes, neque prohibeo, si apud illos tractationem varies et subinde alium atque alium vultum docendo fingas."

14) z. B. p. 755. Die Nebenbemerkung: nunquam asserere velim, quod potentia Dei non efficere valeat, ut unum corpus simul in pluribus locis, etiam corporali et comprehensibili modo, adesse possit. Oder die Folgerung p. 771: „si constabit Alloeosis, ut eam Cinglius proponit, in Christo duas personas esse necesse erit, divinam scilicet et humanam; quandoquidem Cinglius dicta scripturae de passione tantum ad humanitatem inflectit, eaque per omnia a divinitate separat. Ubi enim opera divelluntur et separantur, ibi etiam personam ipsam dividi necesse est."

dabei hatte. Sie erklärt nämlich, daß ſie dieſes bloß gethan habe, weil ſie die in denſelben enthaltene Lehre für der Schrift gemäß erkannt hätte[15]). Sie ſah alſo dabei bloß auf die in dieſen Schriften bekannte Lehre; und da ſie dieſe zur norma confessionis deßwegen erhob, weil ſie aus der Schrift genommen ſey; ſo iſt wohl klar, daß ſie den in jenen Büchern enthaltenen hiſtoriſchen und philoſophiſchen Sätzen und den darin befindlichen Privaturtheilen ihrer Verfaſſer, welche auf Ausſprüche der Schrift ſich nicht gründen, kein verbindliches Anſehen beigelegt hat. Selbſt die Concordienformel ſtellt den Grundſatz auf, daß man einen Unterſchied machen müſſe zwiſchen chriſtlicher Lehre und theologiſcher Meinung, und daß man nur an der erſtern feſtzuhalten habe[16]). Dieſes Princip darf der Lehrer auch auf die ſymboliſchen Bücher ſelbſt anwenden, und in den Artikeln, welche damals geführte Streitigkeiten, aber die Hauptſtücke der chriſtlichen Lehre nicht betreffen, ſich mit Beſcheidenheit der evangeliſchen Freiheit bedienen, und jene Streitigkeiten mehr hiſtoriſch als dogmatiſch behandeln. Nicht alſo alles, ohne Unterſchied, was in den ſymboliſchen Büchern ſteht, ſoll Glaubensbekenntniß der Kirche ſeyn; ſondern dieſes können nur ſeyn 1) die poſitiven Sätze, welche das Bekenntniß der Kirche ausſprechen, und die meiſtens mit den Formeln: docemus, profitemur, confitemur, fides nostra haec est etc. eingeleitet werden; alſo die drei Symbola ganz.

---

15) In der Vorrede zum Concordienbuche heißt es: man halte an der Augsburger Confeſſion feſt, weil man wiſſe, daß die „doctrina, in illa comprehensa, auf feſtem bibliſchen Grund beruhe ꝛc. und ebendaſelbſt p. 16. heißt es: die Concordienformel wolle nichts Anderes lehren, ſondern eam doctrinam, quae ex propheticis et apostolicis scriptis extracta, in tribus vet. Symbolis, Augustana confess., Apologia, Smalc. Art., utroque denique Catechismo Luth. comprehensa est.“

16) p. 637.: „discrimen est habendum inter non necessarias et inutiles quaestiones — et inter necessaria certamina, quando tales controversiae incidunt, ubi de articulis fidei aut praecipuis partibus christianae doctrinae agitur.“

2) Die negativen Sätze, welche die entgegengeſetzten Meinungen (antithesin) verwerfen, und gewöhnlich mit den Formeln: improbamus, damnamus etc. eingeleitet werden. Ferner 3) die eigentlichen Lehrſätze, welche vorſchreiben, wie und in welcher Form man die Lehre vortragen, welche Ausdrücke und Diſtinctionen man dabei gebrauchen oder nicht gebrauchen ſoll. Solche Sätze enthält beſonders die Concordienformel. Endlich 4) die genauern Erklärungen in den ſpätern ſymboliſchen Schriften, z. B. der Apologie und Concordienformel über die noch unbeſtimmten oder falſch verſtandenen Sätze der frühern Bekenntniſſe. Sollte ſich finden, daß die ſpäter geſchriebnen ſymboliſchen Bücher die frühern falſch verſtanden oder ihnen unwiſſend widerſprochen hätten; ſo iſt den letztern, beſonders der Augsburger Confeſſion, jederzeit der Vorzug zu geben. Denn die Augsburger Confeſſion erklärt, daß ſie von den drei allgemeinen Symbolen, — die ſchmalkaldiſchen Artikel und die Form. Conc. erklären, daß ſie von der Augsburger Confeſſion und deren Apologie nicht im Geringſten abweichen wollten (praef. zum Concordienbuche p. 16. Form. Conc. p. 629.).

Zum Glaubensbekenntniß der Kirche aber gehört alles dasjenige nicht, was in den ſymboliſchen Büchern nicht als das Confiteor ausgeſprochen iſt: alſo 1) alle geſchichtlichen Sätze; 2) die angeführten Stellen und Behauptungen der Kirchenväter; 3) die eingeflochtenen Privatmeinungen der Verfaſſer und ihre ſubjectiven Vorſtellungen, wenn ſie nicht ausdrücklich angeben, daß ſie als allgemeingültige Sätze angeſehen werden ſollen[17]; 4) die Folge-

17) z. B. Aug. conf. de abus. art. 2. „cum senescente mundo paulatim humana natura fiat imbecillior, convenit prospicere etc." Apol. p. 246. — oder aug. conf. p. 23. sq.: „nam ad hoc unum opus est ceremoniis, ut doceant imperitos. Luther p. 424. im Katechismus: dies festos non celebramus propter intelligentes et eruditos Christianos; hi enim nihil opus habent feriis. Oder die in der 27ſten Anmerk. angeführten Aeußerungen der Concordienformel.

rungen, welche aus den Lehrſätzen der Gegner zu ihrer Widerlegung gezogen werden (z. B. S. 807 f. der Concordienformel); 5) die Hülfsſätze (lemmata), die als Erläuterung, Beweis und Widerlegung angeführt werden[18]); endlich 6) alle Beweiſe, wohin auch die Erklärung der angeführten Schriftſtellen und dieſe ſelbſt gehören[19]). Denn alle dieſe Sätze gehören nicht weſentlich zur Lehre, ſondern könnten, wie z. B. in den Symbolis, in vielen Artikeln der Augsburger Confeſſion, auch weggelaſſen ſeyn, ohne daß dadurch der Lehrbegriff der Kirche im Geringſten verändert würde. Sie ſind alſo zufällig, auch von den Verfaſſern der ſymboliſchen Bücher nicht beſtimmt, ein Bekenntniß auszudrücken. Sie würden gar nicht vorhanden ſeyn, wenn ihre Schriften reine Bekenntniſſe und nicht zugleich gelehrte Streitſchriften hätten ſeyn ſollen, die Gegner zu widerlegen, Vorurtheile zu entfernen, die Wahrheit ihres Glaubens zu beweiſen, und ſich vor Fürſten und Obrigkeiten zu rechtfertigen. Da alſo alle für dieſe Abſicht niedergeſchriebenen Sätze bloß eine temporelle Beziehung hatten, die zu der Zeit, als die ſymboliſchen Bücher geſammelt wurden, ſchon größtentheils wegfiel, und jetzt gar nicht mehr vorhanden iſt; ſo ſind jene Sätze als eine zufällige Zugabe und Einfaſſung der eigentlichen Bekenntniſſe und Lehren zu betrachten. Namentlich muß dieſes von der ganzen Schriftauslegung der ſymboliſchen Bücher, von der man es am wenigſten hat zugeſtehen wollen, gelten. Denn wenn die Bekenntnißſchrif-

18) z. B. Aug. Conf. p. 18., wo die Unfähigkeit des Unwiedergebohrnen an dem Beiſpiele der Philoſophen erläutert wird. Form. Conc. p. 715. sq. Auch die ganze Lehre de communicatione idiomatum iſt eigentlich nichts als ein Hülfsſatz für die ſymboliſche Theorie von der Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle.

19) z. B. die Form. Conc. p. 737. seq. angeführten Beweiſe für die Lutheriſche Erklärung der Einſetzungsworte. Die Beweisführung p. 169. der Apologie, wo Kol. 2, 14. ſo erklärt wird: „chirographum est conscientia arguens et condemnans nos; lex est verbum, quod arguit et condemnat peccata etc.“

ten die Schriftauslegung verbindlich hätten beſtimmen wollen, ſo würden ſie ihren Hauptgrundſatz, daß die Schrift Richterin in Glaubensſachen ſey, ſelbſt zerſtört haben, da hier unter Schrift ja nicht das Buch, ſondern der durch die Auslegung ausgemittelte Inhalt deſſelben verſtanden werden kann. Schrieben auch dieſen die ſymboliſchen Bücher vor, ſo machten ſie ſich ſelbſt zur Schrift, und ihre ſo oft wiederholte Behauptung, daß ſie bei ihrem Bekenntniß blieben, weil es in der Schrift enthalten ſey, wäre ganz ſinnlos. Das hier Geſagte iſt auch nicht neu, ſondern ſchon die ältern Lehrer unſrer Kirche unterſchieden die Haupt- und Nebenſachen, rechneten zu den letztern die Beweiſe, Folgeſätze, Citate und Erläuterungen, und wollten den Religionseid nur für die Hauptſache (die substantiam fidei), nicht aber für die Beweiſe und Nebenſätze der ſymboliſchen Bücher für verbindlich halten [20].

---

20) Walchs Religionsſtreitigkeiten innerhalb der lutheriſchen Kirche, 2. Thl. S. 130: „man müſſe, mit vielen Theologen unſrer „Kirche, einen Unterſchied machen zwiſchen Haupt- und Neben- „ſachen. Jene ſeyen die Glaubenslehren ſelbſt. — In den „Nebendingen aber, dahin man die Beweisgründe, gewiſſe „Redensarten, Conſequentien, Allegationen, Illuſtra- „tionen und dergleichen zu rechnen, habe ſich freilich ein und das „andere Verſehen, manche Fehler und Schwachheit eingeſchlichen.“ Im folgenden S. 159 f. läugnet er nun, daß ſich die Verpflichtung der ſymboliſchen Bücher auf die Nebendinge bezöge. Man ſ. auch Walchs introduct. in libr. symb. p. 965. Speners theol. Bedenken, 1. Thl. S. 597. Börner in ſeinen institut. theol. symb. ſagt p. 11: „de eo cum doctissimis viris consentimus, ad ea, quae non ad ipsam dogmatum fidei substantiam, sed ad circumstantias, resve, secundariae quae dicuntur, pertinent, non extendendam esse librorum symbolicorum obligationem.“ — Reinhard in ſ. Moral 3. B. §. 355. S. 790. ſagt: „daß aber der Lehrer durch den Religionseid keinesweges verpflichtet ſey, auch jeden außerweſentlichen Punkt, jede zufällige Erläuterung, jede Schrifterklärung, jeden Beweis, jede Vorſtellungsart, welche in den ſymboliſchen Schriften vorkommt, anzunehmen und zu billigen, verſteht ſich nicht nur von ſelbſt, ſondern die gewiſſenhafteſten Lehrer unſrer

Tweſten, indem er (Vorleſungen über die Dogm. 1. B. S. 318.) den hier aufgeſtellten heuriſtiſchen Kanon billigt, meint, es müſſe mit Schleiermacher noch ein zweiter hinzugefügt werden, nämlich: in den Symbolen ſey dasjenige als bleibende Grundlage der Kirchenlehre feſtzuhalten, was ſich auf den Gegenſatz gegen die römiſche Kirche beziehe; wo dagegen ältere Beſtimmungen unverändert in ſie herübergenommen ſeyen, oder in wie fern wir ältere Symbole geradezu recipirt haben, müſſe die Unterſuchung vorbehalten bleiben, ob ſich in ihnen nicht vielleicht der Geiſt mehr der katholiſchen Kirche, als der unſrigen darſtelle, oder ob ſie nicht nach den eigenthümlichen Principien der unſrigen umgebildet, oder weiter durchgebildet werden könnten und müßten. Die Richtigkeit dieſes Kanons zugegeben, ſo iſt doch klar, daß er ein Kanon iſt nicht zur Auffindung des Bekenntniſſes der Kirche, wovon hier die Rede iſt, ſondern zur Beurtheilung des bereits gefundenen Bekenntniſſes, alſo zur Kritik der Dogmatik.

§. 9. a.

Syſtematik und Weſen der Dogmatik.

Die Dogmatik, als Wiſſenſchaft, muß ein Syſtem ſeyn; alſo aus einem Hauptprincip abgeleitet werden können. Wie ſie aber in den öffentlichen Bekenntnißſchriften vorliegt, iſt ſie kein Syſtem, ſondern gibt auf unzuſammenhängende Weiſe und in willkührlicher Ordnung,

---

Kirche haben ſich auch hierüber oft genug erklärt.“ Eben dieſes iſt das Urtheil von Schleiermacher: „der chriſtliche Glaube, 1. Bd. (Berl. 1821) S. 145 ff. — Uebrigens war es nicht die Form. Conc., welche erſt den frühern Bekenntnißſchriften ſymboliſches Anſehen ertheilte, wie ſchon das corpus doctrinae Julium, Ruthenicum, Thuringicum, Misnicum etc. beweiſen. Schon 1533 war bei Doctorpromotionen in der theol. Facultät zu Wittenberg eine Verpflichtung auf die Augsburger Confeſſion und die drei Symbola üblich. Erſt nach dem Religionsfrieden wurde die Verpflichtung auf die ſymboliſchen Bücher in einzelnen Ländern, doch nicht zu gleicher Zeit, üblich.

wie es ſcheint, Erklärungen über ſehr verſchiedene Partien der chriſtlichen Vorſtellungen. Dieſes erklärt ſich nicht nur aus der Natur von Bekenntniſſen, welche ſich nur über einige, der Gegner wegen nothwendige, und über die in Streit gezogenen Artikel erklären wollten; ſondern noch mehr aus der ganzen Entſtehung des kirchlichen Lehrbegriffs. Weder Luther noch Melanthon, noch Zwingli in der Schweiz, hatten den Plan einer Reformation vorher gemacht, ſondern wurden durch die Umſtände zu Reformatoren erweckt. Sie griffen Mißbräuche an; und der erſte war der Ablaß und was damit zuſammenhing; der andere die Macht des Papſtes, der ſie verfolgte und verdammte, und die Auctorität der Prieſterſchaft in Glaubensſachen, durch welche ſie erdrückt werden ſollten. Dieſes waren die beiden hiſtoriſchen Punkte, von denen ihre dogmatiſche Speculation ausging, und durch welche ihr die Richtung gegeben wurde. Denn das Syſtem Luthers und der evangeliſchen Kirche entſtand nicht etwa auf dem Boden einer freien und planmäßigen Speculation, ſondern auf dem Boden des zeither in der Kirche beſtandenen theologiſchen Syſtems, und findet alſo nur in hiſtoriſchem Grunde ſeine ganze Erklärung.

Aus Jeſu Reden und beſonders aus den Briefen der Apoſtel ſehen wir, daß die Geſellſchaft der Chriſten nach dem Ideal einer Gemeinſchaft der Heiligen gebildet werden ſollte. Bei Jeſu iſt es ausgeſprochen in der Idee des Reiches Gottes, und in einzelnen dahin deutenden Aeußerungen (z. B. Matth. 5, 48. 6, 10. Joh. 3, 3. 5. 6.); bei den Apoſteln aber tritt dieſes Ideal noch in beſtimmterer Geſtalt hervor (Epheſ. 2. Kap. 4, 12—24. Koloſſ. 1, 9—14. Kap. 3, 12—17. 1 Petr. 1, 14—16. 2, 9. 10. 4, 1—11. 1 Joh. 2, 3—6. 3, 6—10.). Die erſte Kirche hielt es auch feſt, und führte darum theils die Gemeinſchaft der Güter ein, (die jedoch bald wieder aufhören mußte), theils bildete ſie eine ſtrenge Kirchenzucht, welche die Abſicht hatte, alle Glieder, die einer Gemeinſchaft der Heiligen ſich unwürdig zeigten, aus

der Kirche auszuſcheiden, und ſie nicht eher wieder aufzu⸗nehmen, als bis ſie unzweideutige Beweiſe eines wirklich gebeſſerten Sinnes abgelegt hätten. Doch es ergab ſich, beſonders vom vierten Jahrhundert an, nachdem die Kaiſer und der kaiſerliche Hof chriſtlich geworden waren, daß es bei der Ausbreitung des Chriſtenthums durchs ganze römi⸗ſche Reich, und durch alle Klaſſen ſeiner Bewohner, un⸗möglich ſey, das Ideal einer Gemeinſchaft der Heiligen in ſeiner Strenge feſtzuhalten. Die Kirchendiſciplin erſchlaffte daher; ſie wurde aus einer öffentlichen Buße eine Privat⸗büßung vor dem Biſchoff, und die demüthigenden Beweiſe eines gebeſſerten Sinnes, welche die alte Kirche gefordert hatte, wurden theils nicht mehr, theils nicht öffentlich ge⸗fordert, theils in andere Büßungen, namentlich auch in Geldſtrafen für Kirche und Prieſterſchaft, verwandelt. So entſtand Beichte, Abſolution und Indulgenz. Doch würde dieſes allein nicht im Stande geweſen ſeyn, die Idee der Kirche, als einer Gemeinſchaft der Heiligen, in Schatten zu ſetzen, wenn nicht etwas anderes dazu gekommen wäre, und dieß war die aus dem alten Teſtamente aufgefaßte Idee des Prieſterthums, welche endlich durch die Biſchöffe von Rom auf ihre höchſte Spitze geſtellt wurde. Der Begriff eines Prieſters, den die ganze alte Welt feſthielt, und den man auch im alten Teſtamente findet, war nun nicht der eines Lehrers und Erweckers zu einem heiligen Leben, ſondern der eines Vermittlers zwiſchen dem Sünder und der Gottheit durch Gebet und beſonders durch Opfer, und des Verwal⸗ters der zu Ehren der Götter geordneten Cerimonien. Die Apoſtel hatten auf keine Weiſe Prieſter ſeyn wollen, ſondern ſie waren Lehrer der Chriſten und Aufſeher über Sitten und Ordnung in den Gemeinden. Dieſes waren auch Anfangs die Biſchöffe, ihre Nachfolger. Sobald man aber anfing, die Biſchöffe und den Klerus als Prieſter zu betrachten, ſo⸗bald änderten ſich auch die Vorſtellungen von ihren Geſchäf⸗ten in der Kirche. Man legte dieſen Verrichtungen nun prieſterliche Wirkungen bei, d. h. Wirkungen zur Verſöh⸗nung der durch die Sünden beleidigten Gottheit. Dadurch

wurden nicht nur die bis dahin üblichen vom Klerus verrichteten Handlungen aus einem andern Geſichtspunkte gefaßt, ſondern auch die Bahn gebrochen zur Einführung neuer, dieſer Vorſtellung entſprechender Gebräuche. Die Verrichtungen des Klerus bei der Taufe, Firmelung, der Einſegnung der Ehe und andern Dingen waren nun nicht mehr bloß ſymboliſche Handlungen, welche den Zweck der Sache ſinnlich darſtellen ſollten, ſondern man ſuchte für ſie eine Wirkung in der überſinnlichen Welt, eine verſöhnende, gnadewirkende Folge bei der Gottheit auf, und ſo gelangte man allmählig zu den ſieben Sacramenten. Das Abendmahl, das man ſchon früher, wiewohl in einem andern Sinne, als ein Opfer betrachtet hatte, nämlich als ein Opfer, das der Gläubige ſelbſt bringe, wurde nun ganz ein prieſterliches Opfer, gleich den prieſterlichen Opfern des Judenthums und Heidenthums, nur mit dem einzigen Unterſchiede, daß nicht Blut der Opferthiere, ſondern das unblutige Opfer des Leibes Chriſti von dem Prieſter zur Abwendung der göttlichen Strafen dargebracht wurde. So entſtand die Meſſe mit ihren verſchiedenen Arten, und ſie nahm als fortgehendes Opfer nun den Hauptplatz bei dem prieſterlichen Gottesdienſte ein. Bis dahin hatte der Apoſtel Vorbild und alte Gewohnheit den eigentlichen Zweck des biſchöfflichen Amtes, das Lehren und Ermahnen, immer noch als Hauptwerk eines Biſchoffs erhalten; nach Ausbildung der Lehre von der Meſſe mußte aber das Predigen immer mehr als Nebenſache erſcheinen; es wurde den niedern Prieſtern überlaſſen; es wurde endlich als unweſentlicher Theil des Gottesdienſtes angeſehen, und das Opfer der Meſſe als die Hauptſache.— Damit mußte auch die Bußzucht eine ganz andere Geſtalt gewinnen. So lange der Biſchoff nur als Lehrer und Vorſteher der Gemeinde betrachtet wurde, konnte alles, was er dem Büßenden auflegte, nur die Abſicht haben, ihn mit der Gemeinde auszuſöhnen. So bald man aber im Biſchoff den Prieſter ſah, konnte das, was er dem Sünder auflegte, nur die Abſicht haben, ihn mit Gott zu verſöhnen; die Abſolution, vorher nur ſtell-

vertretende Erklärung der Vergebung für die Gemeinde, wurde nun ſtellvertretende Erklärung des Strafenerlaſſes bei Gott, und der Aufhebung der ewigen Verdammniß. Dieſelbe Veränderung traf nun die Vorſtellung von der Verweigerung der Abſolution und vom Kirchenbanne, ging aber auch nothwendig über auf die allmählig üblich gewordenen Erſatzmittel der Buße, oder auf die Indulgenzen, wodurch endlich die Lehre vom Ablaß für Geld mit allen ihren Mißbräuchen zum Vorſchein kam.

Auch die Moral konnte von dieſer Anſicht nicht unberührt bleiben. Da die Thätigkeit eines Prieſters nur mit der Sünde der Menſchen beginnt, und für den nichts zu thun hat, der glaubt, durch Beobachtung des Moralgeſezzes allein Gotte wohlgefällig zu werden; ſo mußte die prieſterlich gewordene Kirche die Vorſtellung von einer Erbſünde, welche beſonders durch Auguſtin in der lateiniſchen Kirche verbreitet worden war, willig auffaſſen, aber auch zugleich außer dem Sittengeſetze noch ein anderes Geſetz einer höhern, durch ſie ſelbſt beſtimmbaren Heiligkeit aufſtellen, das die Mittel der prieſterlichen Sündenvergebung erhöhte, und dem Prieſter Gelegenheit gab, durch Auflegung ſolcher ſogenannter guter Werke die Verſöhnung zu vergewiſſern. Daher die Privatſatisfactionen, die aus den von den Biſchöffen aufgelegten Bußwerken entſtanden.

Die Folge von dieſem allen war, daß die Idee der Kirche als einer Gemeinſchaft der Heiligen ganz in Schatten trat, und der Vorſtellung von der Kirche als einer Gemeinſchaft der durch das Prieſterthum Verſöhnten Platz machte; eine Vorſtellung, welche durch die zugleich geltend gemachte Lehre, daß der Biſchoff von Rom das von Gott geſetzte Oberhaupt der Kirche und der Prieſterſchaft ſey, und daß ihm und der Prieſterſchaft durch fortgehende Inſpiration Unfehlbarkeit beiwohne, noch die nähere Beſtimmung bekam, daß man ſich unter der Kirche die Gemeinſchaft der, der römiſchen Prieſterſchaft und dem Papſte unterworfenen und ihnen unbedingt gehorchenden Chriſten dachte. Es folgte

daraus, daß außerhalb der Gemeinſchaft mit dieſem Prieſterthum keine Verſöhnung, alſo keine Seligkeit zu erlangen ſey, daß es außer dieſem Prieſterthum kein anderes, folglich auch weiter keine Kirche gebe, und daß Widerſtand und Unfolgſamkeit gegen daſſelbe, auch von Kaiſern und Königen, eine Empörung gegen die Auctorität Gottes und mit Verluſt der ewigen Seligkeit verbunden ſey.

Dieſes war der Geiſt des Syſtems, das zur Zeit der Reformation herrſchte, und in welchem nur ein Punkt als abgeriſſen und mit dem Ganzen nicht verflochten erſcheinen konnte, nämlich die kunſtvolle, in frühern ſpeculativen Streitigkeiten der griechiſchen Kirche feſtgeſtellte Vorſtellung von der Dreiheit der Perſonen in dem einen göttlichen Weſen. Sie diente aber allerdings für die göttliche Würde des Prieſterthums zu einer ganz geeigneten Grundlage. Denn wenn Chriſtus, der Stifter des Prieſterthums, von dem es ſeine Auctorität hatte, Gott war; wenn der Leib, den der Prieſter opferte, der Leib eines Gottmenſchen, und wenn der Geiſt, der das Prieſterthum fortwährend inſpirirte und unfehlbar machte, eine Perſon der Gottheit war: ſo waren die göttliche Würde und die göttlichen Rechte des Prieſterthums gar keinem Zweifel unterworfen. Die Prieſterſchaft hütete daher die Lehre von der Trinität ſtets als ein Heiligthum, und ſtrafte nach der Verachtung des Prieſterthums nichts ſo ſchonungslos, als Zweifel an der Wahrheit dieſer Lehre.

Seiner Natur nach war daher das Chriſtenthum aufgefaßt als ſtrenger Supernaturalismus, entſtanden durch die Inſpiration des göttlichen Geiſtes, die den erſten Prieſtern, den Apoſteln, und allen folgenden Prieſtern, den Biſchöffen, zu Theil geworden war. Die Schrift war daher inſpirirt, aber dieſe Inſpiration ſtand nicht höher, als die des geſammten Prieſterthums, daher die fortgehende Inſpiration der Nachfolger der Apoſtel, die in der Tradition und den Concilienbeſchlüſſen ſich offenbarte, der erſtern ganz gleich geſtellt werden mußte, indem ſie nicht eine andere und von der erſtern verſchiedene, ſondern dieſelbe Inſpiration deſſelben Geiſtes war, in welcher kein innerer,

ſondern nur der äußere Unterſchied der Zeit anerkannt werden konnte.

Es iſt aber die Natur der Ideen, daß ſie, wenn ſie einmal ins Bewußtſeyn der Menſchen getreten und in Schriften niedergelegt ſind, ſich durch ihre innere Wahrheit und Würde geltend machen, und ewig das Ziel bleiben, nach welchem edle Beſtrebungen ſich regeln. So blieb auch die Idee der Kirche als einer Gemeinſchaft der Heiligen immer wirkſam, und wurde von den Waldenſern ſo wie von den Myſtikern der katholiſchen Kirche treulich gepflegt. Je weiter ſich die Kirche von der Idee entfernte und ein ſichtbares Machtreich der Prieſterſchaft wurde; je weiter die Prieſterſchaft von ihrer urſprünglichen Beſtimmung, Lehrer und Vorbilder der Gemeinden zu ſeyn, abwich, weltlichen Geſchäften oblag, und in Verwilderung und Unſittlichkeit verſank; jemehr endlich die Menge der verſöhnenden und genugthuenden Mittel wuchs, und je größer und der Sittlichkeit nachtheiliger der Mißbrauch derſelben wurde: deſto mehr bereitete ſich im Innern der Gemüther die Reformation vor, deſto gewiſſer mußte ſie erfolgen, deſto beſtimmter war aber auch ſchon im Voraus der Weg bezeichnet, den ſie nehmen mußte.

In dieſer Welt wurde Luther geboren, in ihren Grundſätzen erzogen. Nachdem er Auguſtinermönch geworden war, trat ein neues Element der Erkenntniß zu ſeinem Geiſte, die Schriften dieſes Kirchenvaters, der zu einer Zeit ſchrieb, wo die Kirche noch bei weitem eine andere war, als zu Luthers Zeit. Endlich kam auch noch die Schrift dazu, nachdem Luther doctor in bibliis geworden war. Das, was ihn zuerſt aufregte ſich öffentlich zu äußern, war bekanntlich der Ablaß, und dadurch wurde er ſogleich darauf geführt, den ganzen prieſterlichen Charakter der Kirche näher zu prüfen. Der einzige Gedanke, der ihm aus dem Briefe an die Hebräer ſo lebendig entgegentrat, nämlich daß die Verſöhnung einmal und für ewig gültig durch Jeſu Tod geſchehen, mithin jede fortgehende prieſterliche Genugthuung überflüſſig ſey, wurde der feſte Punkt, von welchem

aus er die Reformation des Lehrbegriffs begann. Die Unſtatthaftigkeit, nicht nur des Ablaſſes, ſondern auch aller andern Werke, welche genug thun und verſöhnen ſollten, die ſogenannten guten Werke der katholiſchen Kirche, und die Ueberflüſſigkeit mehrerer Sacramente wurden ihm ſogleich offenbar; eben ſo klar aber wurde es ihm auch, daß die chriſtlichen Biſchöffe nicht Prieſter, ſondern Lehrer und Vorbilder der Heerde ſeyn ſollten. Der Satz daher, daß alle menſchliche Genugthuung, alle Opfer chriſtlicher Prieſter, vor allem das Meßopfer, überflüſſig ſey bei dem einmaligen Opfer Chriſti, und daß alle gute Werke keine ſündenbüßende Kraft haben könnten, war der Hauptſatz, von dem er ausging, und der ſeine erſten Schritte leitete. Den Vorderſatz der kirchlichen Theorie, die Erbſünde und ihre Verdammlichkeit, griff er nicht an, ſondern ſchärfte ihn eher, theils weil er aus ſeinem Auguſtin ihn als Wahrheit aufnahm, theils weil er ihn in Geneſis 3. und in einigen pauliniſchen Stellen beſtimmt zu finden glaubte. Er wäre vielleicht hierbei ſtehen geblieben, wenn ihn nicht die Art, wie ihn ſeine Gegner bekämpften, auf einen zweiten Hauptſatz geführt hätte, der für ſein und ſeiner Kirche Syſtem eben ſo erfolgreich wurde, wie der erſtere. Man betrachtete ſeinen Widerſpruch gegen die katholiſche Prieſterſchaft eben ſo, wie man ihn bei Andern angeſehen hatte, als eine Empörung gegen eine göttliche Auctorität, und ſuchte ihn dadurch niederzuſchmettern, daß man ihm das Anſehen einer vom Geiſte Gottes fortgehend inſpirirten Prieſterſchaft entgegenſetzte, und die daher entſpringende Pflicht eines blinden Gehorſams ihm vorhielt. Doch Luther, ſeit er doctor in bibliis geworden war, und dabei geſchworen hatte, in der Schrift treulich zu forſchen, war viel zu vertraut mit der heiligen Schrift, um nicht zu ſehen, daß die angeblich fortgehende Revelation durch das Prieſterthum, oder die ſogenannte Tradition, in vollem Widerſpruch ſtehe mit der durch Jeſum und die Apoſtel verkündigten Offenbarung. Da fand er keine ſieben Sacramente, kein Weihwaſſer, keinen Roſenkranz, keine Meſſe, keine Heiligenverehrung,

keinen Pabſt mit ſeinem Primat und ſeinen Kardinälen, keine Eheloſigkeit der Prieſter, und was mehr hierher gehört, ſo, daß er bald begriff, daß zwiſchen der Offenbarung durch das Prieſterthum und der Offenbarung durch die Propheten und Apoſtel ein nicht auszugleichender Widerſpruch ſtatt finde. Dieſes mußte ihn, da er bei dem ſtrengen Supernaturalismus ſeiner Zeit, — und auch ſeines Auguſtins, — einen Irrthum auf Seiten der Propheten und der Apoſtel nicht ſuchen konnte, nothwendig zu der Unterſuchung führen, was denn von der fortgehenden Revelation durch das Prieſterthum, die als Bach aus der Quelle jener erſten Offenbarung abfließen wollte, zu halten ſey? — Dieſes führte ihn zum Verwerfen des ganzen traditionellen Chriſtenthums, und der Ausſprüche der Päpſte und Concilien, ſo wie es ihn von ſelbſt zu Feſthaltung dieſes Satzes leitete: daß nur allein das Wort Gottes, oder die heilige Schrift, in welcher es allein zu ſuchen ſey, Regel und Richtſchnur des chriſtlichen Glaubens und Lebens ſeyn könne.

So waren es zwei Sätze, die für Luthers theologiſche Studien leitend wurden, und auch für unſern ſymboliſchen Lehrbegriff: der eine, daß die genugthuende Verſöhnung nur einmal mit ewiger Geltung von Chriſto bewirkt worden ſey, und daß daher alle aufgekommene genugthuende Werke, ſo wie die Fortſetzung des verſöhnenden Opfers durch die Prieſterſchaft überflüſſig, abergläubiſch und der Würde Jeſu widerſprechend, und das einzige ſubjective Erforderniß zur Theilnahme an der Verſöhnung der Glaube des Menſchen ſey, der ſich die Verſöhnung aneigne; — und ſodann: daß die heilige Schrift allein Regel und Richtſchnur des chriſtlichen Lebens und Glaubens ſeyn müſſe, mithin die Ausſprüche des Prieſterthums, die Tradition, Concilienbeſchlüſſe, päpſtliche Decrete, der Schrift zu unterwerfen ſeyen. Weiter ging Luther nicht, wenn er auch einzelne helle Blicke zu weiterer Prüfung beider Sätze that. Die Lehre von der Trinität trat dieſen zwei Grundprincipien ſeiner Theologie nicht zu

nahe, ſondern ſtützte ſie vielmehr auf allen Seiten. Er blieb daher ihr unverbrüchlich treu, und würde dieſes ſchon aus Ehrfurcht vor dieſem heiligen Geheimniß und dem allgemeinen Abſcheu, den jederman gegen die Zweifler oder Läugner deſſelben empfand, gethan haben. — So ſtellt ſich auch das theologiſche Syſtem unſers Hauptbekenntniſſes, der augsburgiſchen Confeſſion, dar. Es beginnt mit der Lehre von der Trinität, und geht dann ſogleich auf die Lehre von der Erbſünde und der Verſöhnung über, die es nun in allen einzelnen Verzweigungen verfolgt, und nur einige damit nicht zuſammenhängende Artikel einſchiebt, um den Verdacht, als ob die Evangeliſchen die Grundſätze der ſchwärmeriſchen Wiedertäufer billigten, von ſich abzulehnen. Es kann auffallend erſcheinen, daß das augsburgiſche Bekenntniß nicht auch das zweite Princip von dem ausſchließenden Anſehen der Schrift in einem beſondern Artikel aufſtellt. Die Urſache war wohl, daß dieſes Princip nicht material, ſondern formal war, und daher im Glaubensbekenntniſſe nicht nothwendig erſchien, beſonders aber, daß man damals noch feſt glaubte und darauf hinarbeitete, mit der katholiſchen Kirche zu einer Vereinigung zu kommen. Das letztere Princip wurde daher erſt ſpäter in den ſchmalkaldiſchen Artikeln und in der Concordienformel förmlich aufgeſtellt.

Die Dogmatik der Kirche kam alſo auf zwei Principe zu ſtehen, 1) auf ein formales, das den Geſichtspunkt beſtimmte, unter welchem die chriſtliche Lehre anzuſehen ſey, nämlich daß es eine unmittelbare göttliche Offenbarung gebe, deren einzige Erkenntnißquelle die heil. Schrift ſey; und 2) auf ein materiales, welches die Grundlehre enthielt, von der die Dogmatik ausging, und welches ſie als normirend für alle andere Sätze anſah, nämlich, daß die durch die Erb- und wirkliche Sünde entſtandene Sündenſchuld durch die einmal für immer geſchehene und ewig gültige genugthuende Verſöhnung durch das Leiden und den Tod Chriſti getilgt werde, und daß der Menſch nur durch den Glauben, mit welchem er ſich dieſe Ver-

ſöhnung aneigne, gerecht und ſelig werde, ohne verſöh⸗nender Werke zu bedürfen. Die ſtrenge Vorſtellung von dem durch die Erbſünde entſtandenen Verderben, nach welchem die menſchliche Vernunft ganz unfähig geworden ſey, Gott und ſeinen Willen recht zu erkennen, ſtützte das erſtere Princip mächtig, indem daraus die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung und die völlige Unterordnung der Vernunft unter dieſelbe von ſelbſt folgte; aber man befand ſich in einem Cirkelſchluſſe, da man das Daſeyn dieſes Verderbens erſt aus der Offenbarung erweiſen mußte. Die Hauptſache mußte daher ſeyn, das erſtere Princip, daß die Schrift der Codex einer unmittelbaren Offenbarung ſey, gehörig zu erweiſen.

Dieſes geſchah aber zu Luthers Zeit nicht, und konnte nicht geſchehen, da ſeine Gegner ihm dieſen Satz zugaben, und man nur darüber ſtritt, ob auch die Tradition als gleiche Erkenntnißquelle zu brauchen ſey. Die Theorie der Offenbarung wurde daher weder ausgebildet, noch von allen Seiten erwogen. Die Fragen, ob eine ſolche Offenbarung möglich, ob ſie beweisbar ſey, ob die ganze heilige Schrift, oder nur das, was auf die Religion ſich beziehe, inſpirirt ſey, ob auch das alte Teſtament oder nur das neue für Chriſten normatives Anſehen habe, ob auch der von der katholiſchen Kirche überkommene Kanon richtig, und überhaupt die Bücher der Schrift ächt ſeyen, und in welchem Verhältniſſe die Offenbarung durch die Vernunft zu der Offenbarung der Schrift ſtehe; — dieſe und andere Fragen überließ man einer folgenden Zeit. — Eben ſo wenig wurde das materiale Princip tiefer erforſcht, weil auch hier die Gegner die Hauptſache zugaben, nämlich daß es eine Erbſünde, die Quelle der wirklichen Sünden gebe, und daß es für beide genugthuender und verſöhnender Mittel bedürfe. Man ſtritt nur über die Zahl und Beſchaffenheit dieſer Mittel, und ob ſie auf die Erb⸗ oder die wirkliche Sünde zu beziehen ſeyen; aber die Wahrheit der beiden Hauptvorſtellungen, ob es eine Erbſünde gebe, und ob eine Genugthuung für ſie oder

jede andere Sünde nöthig oder möglich ſey, blieb ganz unerörtert. Dadurch war aber nicht nur die Nothwendigkeit gegeben, dieſe Fragen in der Zukunft noch näher zu prüfen, ſondern es waren auch im Voraus die Punkte bezeichnet, welche in unſrer Kirche nothwendig zu näherer Discuſſion kommen mußten, und wirklich kamen. Die Vernunft, die kein Syſtem unvollendet laſſen kann, und, ohne daß wir es wollen, nach Einheit und Zuſammenſtimmung ihrer Vorſtellungen ſtrebt, mußte in alle dieſe Unterſuchungen eingehen. Es iſt daher unverſtändig, wenn man die Discuſſionen der neuern Theologie bloß als Folge eines unerlaubten Vorwitzes, einer unruhigen Neuerungsſucht verſchreiet, und es der Kirche zur Pflicht machen will, ſich derſelben zu entſchlagen, oder ſie durch Verbote zu hindern.

§. 9. b.
Fortſetzung.

Da jedoch dieſe Discuſſionen erſt nach Feſtſtellung des kirchlichen Lehrbegriffs in unſern ſymboliſchen Büchern entſtanden; ſo gehören ſie zur Geſchichte und Kritik des kirchlichen Syſtems, das, nach dem bisher Geſagten, in zwei, freilich ungleiche, Theile zerfällt: erſtlich in die Darlegung und Prüfung des formalen Princips, oder die Darſtellung der Theorie von der göttlichen Offenbarung und deren Codex; und dann in die Darlegung und Prüfung der Materie der Dogmatik [21]).

Zu beſſerer Ueberſicht des Zuſammenhanges des Syſtems mag hier ein kurzes Netz deſſelben ſtehen [22]). — Ur-

---

21) Dieſes iſt die Ordnung, welche ich in der erſten Auflage dieſes Handbuchs zum Grunde gelegt habe, und ich glaube in dem bisher Geſagten Grund genug zu haben, ſie auch jetzt wieder beizubehalten.

22) S. meine Abhandl. Briefwechſel zweier Theologen über den alten und neuen Glauben; im 2. B. 3. Hft. der Oppoſitionsſchrift von Schröter und Klein, S. 387 ff. —

ſprünglich war der Menſch gut erſchaffen, wie alles, was Gott erſchaffen hat, und er konnte Gott recht erkennen und lieben (Lehren von Gott, der Weltſchöpfung, dem Ebenbilde Gottes). Aber durch Verführung des Satans ſündigte er, verlor das göttliche Ebenbild und wurde durch die Erbſünde verdorben (Lehre von den Engeln, dem Sündenfalle, der Erbſünde). Dieſes ſich fortpflanzende Verderben iſt ſo groß, daß der Menſch, ſeiner eigenen Kraft überlaſſen, Gott und deſſen Willen weder richtig erkennen, noch lieben kann (Liberum arbitrium, vires post lapsum residuae). Der Menſch iſt daher einer wahren Tugend, die nicht aus Furcht vor der Strafe, ſondern aus Liebe zu Gott und dem moraliſch Guten hervorgeht, ganz unfähig; er hat wohl das Vermögen der Legalität (justitia civilis), d. h. das Vermögen aus eigennützіger Furcht das Böſe zu unterlaſſen und dem Geſetz gemäß zu handeln; aber nicht das Vermögen der Moralität (justitia spiritualis), das Böſe aus Mißfallen am Böſen zu unterlaſſen, das Gute aber aus Wohlgefallen am Guten und aus Liebe zu Gott, den er wegen ſeiner Sünde nur fürchtet, zu verrichten. Der Menſch hat daher auch kein Vermögen, ſich aus eigener Kraft ſeinem Zuſtande zu entreißen, ſondern bleibt unter der Herrſchaft der Sünde und Verdammniß, wenn ihn nicht die göttliche Gnade rettet. Er hat kein Recht dieſe Rettung zu fordern; ſie iſt daher freie Gnade Gottes, und wir werden ohne Verdienſt eigener Werke gerecht und ſelig.

Der Zweck der Rettungsanſtalt (ordo, oeconomia salutis) mußte daher ſeyn, die Menſchen wieder in den vorigen Stand zu ſetzen; alſo 1) die durch die Erbſünde entſtandene Schuld und Verdammlichkeit aufzuheben, und durch eine Genugthuung, der göttlichen Gerechtigkeit geleiſtet, den Menſchen das ewige Leben zu erwerben (Verſöhnung); und 2) die Menſchen von ihrem Verderben und der geſchehenen Verſöhnungsanſtalt zu unterrichten, ſie zu Glauben und Beſſerung zu führen, und dadurch die Erbſünde ſelbſt an ihnen zu vermindern (Wiedergeburt, Gnadenmittel). Das letztere kann nicht eher geſchehen als das erſtere; denn da

Moralität nur aus Liebe zu Gott und dem Guten hervorgehen, dieſe aber nicht entſtehen kann ohne das Bewußtſeyn mit Gott ausgeſöhnt zu ſeyn und ohne den Glauben an die Möglichkeit der Beſeligung; ſo muß der Glaube an die Verſöhnung der Beſſerung vorhergehen, und alle Tugend kommt nur erſt aus dem Glauben (de fide et bonis operibus). — Jene, die Verſöhnung, konnte nur Gott bewirken (Sohn Gottes), ſo wie auch die Wiedergeburt allein ein Werk Gottes iſt (Geiſt Gottes, beſſernde Gnade). — Da die göttliche Gerechtigkeit und die Erhaltung der moraliſchen Weltordnung die Beſtrafung der Erbſünde nothwendig machte, ſo konnte die Verſöhnung nur darin beſtehen, daß ein Dritter ſich ins Mittel ſchlug und ſie durch Subſtitution abtrug (satisfactio). Dieſer Dritte mußte ein Menſch ſeyn (Menſchwerdung des Sohnes Gottes) und zugleich von der Erbſünde frei (übernatürliche Geburt Chriſti), um nicht ſelbſt durch die Erbſünde ſtrafbar zu ſeyn; er mußte aber auch mehr als ein Menſch ſeyn, wenn er die Sünden aller Menſchen tragen, und ſeine Stellvertretung der ganzen moraliſchen Welt wichtig genug ſeyn ſollte, um des Geſetzes Heiligkeit zu ſichern (zwei Naturen in Chriſto). Er litt die Strafe des zeitlichen Todes als Subſtitution für die Strafe des ewigen Todes; bekam dadurch ein Recht auf die Menſchen, ihr Herr und Führer zur Seligkeit zu ſeyn, und ſeine der Erbſünde nicht unterworfene menſchliche Natur wurde von der göttlichen Gerechtigkeit durch die Auferſtehung, Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes entſchädigt. — Das ſubjective Mittel zum Theilhaben an der Verſöhnung iſt der Glaube an ihre Gültigkeit und Wirkſamkeit (fides salvifica); wer dieſen hat, wird von der Schuld der Erbſünde frei (justificatio): eine Befreiung, die ihrer Natur nach nur eine iſt, und keine Grade haben kann. Der Erlöſer wird ſein Verſöhnungswerk durch die Erweckung der Todten, das Gericht und die wirkliche Einführung der Gläubigen in die Seligkeit vollenden. — Zur Erneuerung gehört zweierlei, 1) den Menſchen von ſeinem Verderben und 2) von der getroffenen Heilsanſtalt zu unterrichten und ihn

zum Gebrauche der letztern einzuladen. Dieſes geſchah durch die Offenbarung, die deßhalb in Geſetz und Evangelium zerfällt. — Da der Menſch Gott aus eigener Kraft zu erkennen ganz unfähig iſt; ſo mußte ſich ihm Gott zu erkennen geben; er iſt daher auch unfähig, dieſen Unterricht zu kritiſiren, ſondern muß der Offenbarung unbedingt glauben. Da die Erbſünde allgemein iſt, ſo mußte es auch die Rettungsanſtalt und deren Verkündigung ſeyn (gratia universalis). Alle der chriſtlichen Offenbarung vorausgegangene Offenbarungen konnten auch keinen andern Zweck haben, als die chriſtliche, mußten alſo Geſetz und Evangelium enthalten. Das letztere ſprechen die Weißagungen und Vorbilder aus und das ganze A. T. iſt Hinweiſung auf Chriſtum. Sollte nicht eine unendliche Reihe von Offenbarungen nothwendig werden; ſo mußte mit der Erlöſung ein Codex der Offenbarung gegeben werden, der die Menſchen von der Heilsanſtalt unterrichte und ſie zum Gebrauche derſelben einlade, der alſo, um dieſen Zweck zu erreichen, vollkommen glaubwürdig (inspiratio) ſeyn, und Alles enthalten und deutlich ausſprechen muß, was für die Beſeligung der Menſchen zu wiſſen nöthig iſt (sufficientia, efficacia, perspicuitas finalis scripturae s.). Dieſer Codex iſt daher allein Glaubensnorm, und es kann ihm nicht durch Traditionen, Concilien, Päpſte nachgeholfen werden, weil ſonſt Gott unvollkommene Mittel für ſeine Zwecke gewählt hätte. Für denſelben Zweck iſt aber auch eine äußere Anſtalt nöthig, die Kirche, welche durch Verkündigung des Wortes den Glauben und die guten Werke wecken, und durch die Sacramente die Verſöhnung bekräftigen ſoll. Die Kriterien der wahren Kirche können daher nur ſeyn, daß das Wort Gottes in ihr richtig verkündet und die rechten Sacramente recht verwaltet werden. Was nicht die Erlöſung bekräftigt (wie Firmelung, Ehe, Prieſterweihe), kann kein Sacrament ſeyn. Da die Erlöſung in zwei Stücken beſteht, in der Verſöhnung, durch welche der Gottmenſch die Strafen der Erbſünde tilgte, und in der Wiedergeburt des Menſchen, durch welche er der Gnade Gottes theilhaft wird; ſo ſind zwei

Sacramente genug, indem die Taufe das Sacrament der Wiedergeburt, das Abendmahl das Sacrament der durch den Gottmenſchen bewirkten Verſöhnung iſt.

§. 10. a.
Fundamentalartikel.

Hieraus iſt erklärlich, wie unſre ältern Theologen auf die Frage kommen konnten, welche Artikel des chriſtlichen Glaubens fundamental ſeyen, und welche nicht? und wie ſie dabei den Entzweck der ganzen Erlöſungsanſtalt, die Seligkeit, als Entſcheidungsgrund aufſtellen konnten. Zwar hatte man ſchon früher weſentliche und minder weſentliche Glaubenslehren unterſchieden[23]), aber eine nähere Unterſuchung veranlaßten erſt die Verſuche, die evangeliſche Kirche mit der römiſchen zu vereinigen. Es fragte ſich nämlich dabei, welche Glaubensartikel der Chriſt, ohne den Zweck der Erlöſungsanſtalt zu verfehlen, alſo ohne Schaden der Seligkeit, aufgeben oder darin nachgeben könne. Nic. Hunnius, der den Ausdruck articuli fundamentales et non fundamentales zuerſt brauchte, beſtimmte den Begriff der Fundamentalartikel[24]) ganz dem Geiſte des Syſtems gemäß als ſolche: qui non poſſint negari ab his, qui voluerint per Chriſtum salvi fieri; und die non fundamentales als ſolche, qui salva salute aeterna ignorari et negari poſsint; wozu nur andere (ſ. Quenſtedt, Syſtem. I. p. 242.) die Beſtimmung hinzuſetzten, daß die Fundamentalartikel, qui

---

23) Calvini inſtitut. relig. chriſt. p. 655: „non unius sunt formae omnia verae doctrinae capita. Sunt quaedam ita neceſſaria cognitu, ut fixa eſſe et indubitata omnibus oporteat, ceu propria religionis placita; — sunt alia, quae inter eccleſias controverſa fidei tamen unitatem non dirimant.“

24) In ſeiner διάσκεψις theol. de fundamentali diſſenſu doctrinae Luth. et Calvinianae. Vitteb. 1626. ed. 2. 1663. 8. ſ. Walch's Geſchichte der Religionsſtreitigkeiten innerhalb der lutheriſchen Kirche, 4. Thl. S. 658 ff. Hunnius nahm ein dreifaches fundamentum an, a) substantiale, das Chriſtus ſey nach 1 Kor. 3, 11. b) organicum, die heilige Schrift, und c) dogmaticum, die eigentlichen Fundamentalartikel.

salva salute non possint ignorari, die primarii, diejenigen Fundamentalartikel aber, qui salva salute ignorari quidem, nec tamen negari possint, die secundarii ſeyen. Hierin hatten unſre Theologen auch die ſymboliſchen Bücher auf ihrer Seite, welche die Lehre von Chriſto dem Erlöſer und der Seligkeit durch den Glauben an ihn nicht nur ausdrücklich für den „hohen größten Artikel" erklärten*), ſondern auch dieſen Artikel bei der analogia fidei zu Grunde legten, und ſich in ihrer Beſtreitung der Meſſe, des Mönchsweſens, der Verehrung der Heiligen, der Nothwendigkeit der Ceremonien, immer darauf, als auf das Weſentliche, bezogen. Es iſt auch ganz klar, daß Luthers Aufklärung in der Materie der Glaubenslehre von dieſem feſten Punkte ausgegangen war, und daß derſelbe auch immer der Grundſtein ſeines und ſeiner Kirche Syſtems blieb. Doch ſo leicht man auch jene Erklärung des Ausdruckes zugeben mag; ſo ſchwierig bleibt es nun, im Einzelnen zu beſtimmen, welche Artikel namentlich fundamental ſeyen, weil nun alles davon abhängt, ob der Zuſammenhang einzelner Sätze mit dem im vorigen §. angegebenen Syſteme ein nothwendiger ſey oder nicht, worüber die Meinungen immer nicht ganz einig ſeyn werden. Mehrere glaubten alles dießfalls Nothwendige in dem apoſtoliſchen Symbolum zu finden. Indeſſen wird das Urtheil darüber immer ſubjectiv verſchieden bleiben. Dieſes aber und der Umſtand, daß das Wort fundamentalis ein tropiſches, folglich im Syſtem verwerfliches iſt, hätte vom Gebrauche deſſelben zurückhalten ſollen. Er führte nur zu Verwirrungen, und dieſes um ſo mehr, da dieſer aus der Schrift (1 Kor. 3, 9—15. vergl. Eph. 2, 20—22. Hebr. 6, 1. 2 Timoth. 2, 19.) entlehnte Tropus

---

*) S. Apol. art. 4. p. 148. Art. Schm. pt. 2. art. 2. p. 306. 308. Form. Conc. solid. declar. III., p. 683: articulus de justitia fidei praecipuus est in tota doctrina christiana (vergl. §. 9. a), sine quo conscientiae perturbatae nullam veram et firmam consolationem habere, aut divitias gratiae Christi recte agnosci possunt.

dort ſelbſt nicht in einerlei Beziehung gebraucht wird[25]). Die Beſtimmungen der Theologen darüber blieben daher auch immer ſchwankend[26]). Einige, wie Calov, Hollaz, Baier, Buddeus, Seiler, Reinhard, Semler, ſahen 1) auf den Entzweck des Chriſtenthums, die Seligkeit, und behielten den ſchon angegebenen Begriff bei. Andere ſahen aber dabei 2) auf das Verhältniß des Chriſtenthums zu andern Religionen, und hielten daher Fundamentalartikel für ſolche, welche den weſentlichen Charakter des Chriſtenthums beſtimmen, oder die, ohne welche das Chriſtenthum aufhören würde, Chriſtenthum zu ſeyn[27]). Endlich 3) hat man auch die Glaubensartikel im Verhältniß zu einander im Syſtem betrachtet, und darunter die Hauptſätze verſtanden, die dem theol. Syſteme zu Grunde gelegt werden können[28]). Döderlein (inst. th. chr. T. I. p. 67. und deſſen Religionsunterricht 1. Thl. S. 435.) ſah bei Beſtimmung derſelben auf den Unterricht Jeſu und der Apoſtel, und das, was dieſe als das Erſte und Nöthigſte vorgetragen hatten. —

---

25) 1 Kor. 3, 11. iſt θεμέλιον die Hauptlehre des Chriſtenthums, wofür Paulus mit Recht die Lehre, daß Jeſus der Χριστός, der Meſſias, Erlöſer ſey, erklärt. Aber v. 10. und Röm. 15, 20. iſt es der erſte Unterricht in der chriſtlichen Religion, und Hebr. 6, 1. bezeichnet es die Anfangsgründe der chriſtlichen Religion, die leichtern und verſtändlichern Lehren.

26) S. überhaupt: J. A. Dietelmayers theol. Betrachtungen, 1. Thl. S. 275 ff. Chr. G. Kupfer diss. de ratione constituendi articulos fundamentales relig. christ. Viteb. 1802. 4.

27) So Stäudlin, Morus ep. p. 10. Auguſti S. 15. in ihren Lehrbüchern. Ammon, der in der summa den Satz als fundamental aufſtellt: Deus, auctor et gubernator mundi, humanae etiam felicitatis auctor et largitor est per Christum."

28) So Henke lineam. inst. fid. p. 45. — Die, welche das Accommodationsſyſtem annahmen, wollten nur die in dem Chriſtenthume befindlichen Lehrſätze der natürlichen Religion für fundamental halten, wenigſtens für die artic. fund. primarii. ſ. Henke's Magaz. 4. Bd. 3. St. S. 433 ff. (ein Aufſatz von J. W. Schmid, der hernach unter dem Titel erſchien: Ueber chriſtl. Religion, deren Beſchaffenheit und zweckmäßige Behandlung als Volkslehre ꝛc. Jena 1797. 8.).

Alle dieſe Anſichten laſſen ſich vertheidigen; aber die Hauptſchwierigkeit iſt nicht ſowohl die Frage, **was** Fundamentalartikel ſind, ſondern **welche** es ſind. Am beſten wird man immer thun, wenn man ſich an den ganz einfachen Ausſpruch Jeſu Joh. 17, 3. hält[29]), und übrigens es einem jeden ſelbſt überläßt, welche Lehren er für die wichtigſten, unentbehrlichſten und beſeligendſten halten will. In die Dogmatik überhaupt, welche nur fragt: was die Kirche beſtimmt hat, gehört dieſe Unterſuchung eigentlich nicht. Denn hier fragt es ſich nur, welches die Fundamentalartikel des **kirchlichen** Syſtems ſind, oder die **relativen** Fundamentalartikel. Dieſe ſind, wie §. 9. a. gezeigt wurde, ein formaler Satz: die alleinige Auctorität der die göttliche Offenbarung allein enthaltenden heiligen Schrift, mit Verwerfung aller fortgehenden Inſpiration, der Tradition, Conciliënbeſchlüſſe u. ſ. w., und ein materialer: die durch Jeſum einmal für immer bewirkte Erlöſung von der Sünde, die nicht zu wiederholen iſt, mit Verwerfung der Vorſtellung vom Prieſterthum und allen ſuppletoriſchen Satisfactionen.

---

29) J. A. **Ernesti** de paucitate articulor. fidei fundamental. Ein Excurs in ſ. lectionibus acad. in Epist. ad Hebr. Lips. 1795. 8. — **Döderlein** in ſ. instit. theol. christ. T. I. p. 66. und im Religionsunterricht 1. Thl. S. 443. hat einen Verſuch gemacht, die Grundartikel des Chriſtenthums aus Schriftſtellen zu ſammeln, und er rechnet dahin: die Lehre von einem Gott, dem Schöpfer und Regierer aller Dinge; von Jeſu als Geſandten und Sohn Gottes, der kam, die Menſchen von den Strafen der Sünde zu befreien, für die Sünde ſtarb, auferſtand, zum Herrn über alles erhoben iſt, einſt wiederkommen, die Todten auferwecken und die Menſchen richten wird; Glauben an den heil. Geiſt und Annahme der Taufe. S. auch **Reinhards** Dogm. S. 31. **Wegſcheider** (instit. theol. chr. p. 87.) erklärt für fundamental: doctrinam de scriptura sacra religionis chr. fonte; de Deo rerum universitatis creatore et moderatore sanctissimo eoque benignissimo; de Jesu Chr. hominum sospitatore s. sotere; et de animi immortalitate ejusque conditione post mortem moribus hujus vitae congrua."

§. 10. b.
Rechtfertigung der fundamentalen Einheit der evangeliſchen Dogmatik.

Die beiden Fundamentalſätze unſrer Dogmatik ſind aber nicht bloß antithetiſch gegen die römiſche Kirche, ſondern auch thetiſch. Man verkannte daher das Weſen unſrer Kirche, wenn man, verleitet durch den nur einen geſchichtlichen Sinn habenden Ausdruck: Proteſtanten*), das Weſen der evangeliſchen Kirche darein ſetzte, gegen jede andere Auctorität in Sachen der Religion, als die der eigenen Vernunft, proteſtiren zu dürfen; indem die Kirche eine poſitive Auctorität, die der Schrift, anerkannte, und ihr die Vernunft unterwarf. Eben ſo enthält auch das materiale Princip nicht bloß eine antithesis, ſondern auch eine thesis gegen die römiſche Kirche, nämlich daß allein Jeſus der Erlöſer von der Sünde ſey, und ſonſt kein anderer. Bei beiden Principien geht auch die antithesis erſt aus der thesis hervor, und hat in letzterer ihren Grund. In der Feſthaltung beider Principien iſt die äußere und innere Einheit der evangeliſchen Kirche befaſſet, d. h. ihre Abgränzung gegen alle andere, von ihr verſchiedene, Kirchen und Sy-

*) Bekanntlich bekamen die evangeliſchen Stände des deutſchen Reichs den Beinahmen der proteſtirenden, weil ſie gegen den Reichsabſchied zu Speyer, in wiefern er die Reformation betraf, proteſtirten. Die Proteſtation galt einer kaiſerlichen Entſcheidung in Sachen der Religion, war alſo, wenn man ſie auf einen allgemeinen Grundſatz beziehen will, eine Proteſtation gegen das angebliche Recht des weltlichen Staatsoberhaupts in Sachen der Religion entſcheiden zu können. Dieſer Grundſatz gehörte dem Kirchenrechte an, wie denn auch die Proteſtation der Stände ein Rechtsmittel war, das ſie einwendeten. Die Wirkung derſelben ſollte nun nicht etwa ſeyn, jedem ihrer Unterthanen das Recht vindiciren zu wollen, in Sachen der Religion bloß ſeiner Einſicht und Ueberzeugung, möge ſie auch ſeyn welche ſie wolle, für ſich und öffentlich folgen zu dürfen, ſondern ſich ſelbſt, den Fürſten und Ständen, das Recht (jus reformandi) zu vindiciren, in ihren Ländern und Territorien ſolche Einrichtungen zu treffen, wie ſie nach Maaßgabe des göttlichen Worts für gut und nöthig finden würden.

ſteme, und ihre Vereinigung auf dieſe beiden Grundſätze zu einer öffentlichen Gemeinſchaft. Denn von der Einheit einer Kirche in einem andern Sinne reden, und darunter dieß verſtehen zu wollen, daß alle Mitglieder der Kirche nur einerlei Glaubensvorſtellungen haben ſollen, iſt grundlos, weil es ſchlechthin unmöglich iſt. Die Schriftſteller der römiſchen Kirche rühmen zwar eine ſolche Einheit von ihrer Kirche, welche ſie aus der Unfehlbarkeit der Ausſprüche des Prieſterthums, denen alle ſich blindlings unterwerfen müßten, ableiten; ſie hat aber in Wahrheit nie in der römiſchen Kirche ſtatt gefunden, wie die unermeßliche Summe von ſogenannten Ketzereien ausweiſet, die in ihr entſtanden, und größtentheils nur durch die gewaltthätigſten Mittel beſchränkt wurden. Und wer möchte wohl behaupten, daß alle Mitglieder der römiſchen Kirche von religiöſen Dingen einerlei Vorſtellung, oder nur einerlei Meinung hätten? Sehen wir nicht die katholiſchen Schriftſteller gleichfalls ſich ſtreiten über den Sinn und die Auffaſſung ihrer Glaubensſätze? Auch ſtreitet ſich die römiſche Prieſterſchaft noch bis dieſe Stunde über das Princip der Unfehlbarkeit ſelbſt, nämlich ob es dem Papſte allein, oder nur in Verbindung mit der Kirche, ob es der Kirche zukomme, ob dieſe überhaupt oder nur in gewiſſen Fällen auch den Papſt zurecht weiſen könne, ob alle Decrete und Bullen der Päpſte unfehlbar ſind, oder nur einige. Einheit des Glaubensbekenntniſſes iſt allerdings möglich, und vielleicht auch nöthig, und dieſe iſt in der evangeliſchen Kirche mehr vorhanden, als in der römiſchen, wo Concilien und Päpſte ſich ſo oft widerſprochen haben; aber Einerleiheit der Glaubensvorſtellungen in den Individuen iſt nicht möglich, da jeder die Glaubensſätze, die ihm in Worten mitgetheilt werden, nach ſeiner Individualität auffaſſen wird*). Auch ſind der Erfahrung zu Folge die Lehrſätze des Chriſtenthums von

---

*) Ausführlicher iſt dieſer Gegenſtand erörtert in meiner Schrift: Heinrich und Antonio, oder die Proſelyten (Gotha, 1826) S. 150 ff.

der Apoſtel Zeiten an bis jetzt ſehr verſchieden aufgefaßt worden.

Zur Einheit der evangeliſchen Kirche iſt alſo genug, daß jene zwei Grundſätze feſtgehalten werden, durch welche ſie ſich nicht nur ſtets von der römiſchen und griechiſchen Kirche beſtimmt abſondert, ſondern auch von den reinen Deiſten oder Naturaliſten, d. i. denen, welche die chriſtliche Religion als Offenbarung in jedem Sinne, und eben ſo jede Erlöſung von der Sünde durch Chriſtum verwerfen. Der erſte Grundſatz, nach welchem allein die Schrift Erkenntnißquelle der Offenbarung iſt, ſcheidet unſre Kirche auch von den Fanatikern, welche fortgehende Offenbarungen annehmen, und darin ein papiſtiſches Princip feſthalten. — Dagegen iſt es nicht eine Auflöſung jener Einheit, wenn unter den Mitgliedern und Lehrern der evangeliſchen Kirche verſchiedene Meinungen und Anſichten zum Vorſchein kommen, wie nicht nur Katholiken, ſondern auch Proteſtanten haben behaupten wollen *). Denn 1) iſt der zweite Hauptgrundſatz unſrer Kirche ganz abhängig von dem erſtern, indem wir die Lehre von Chriſto dem Erlöſer und Verſöhner deßwegen als wahr annehmen, weil wir ſie in der Schrift finden. Aus dem erſten Princip über das Anſehen der Schrift folgt unvermeidlich, daß die evangeliſche Kirche ihren Lehrbegriff, weil ſie ihn bloß auf die Schrift gründet,

---

*) Den berühmteſten Angriff auf unſre Kirche macht von dieſer Seite Boſſuets histoire des variations des églises protestantes. Paris 1688. wiedergedr. 1730., welche von den Polemikern der kathol. Kirche in der neueſten Zeit fleißig benutzt worden iſt. — Von Proteſtanten gehört hieher beſonders Hugh James Roſe, der Zuſtand der proteſtant. Relig. in Deutſchland. Aus d. Engl. Leipz. 1826. 8. Dagegen meine: Apologie der neuern Theologie des evangel. Deutſchlands gegen ihre neueſten Ankläger. Halle 1826. 8. — Die Einheit der evangel. Kirche nachzuweiſen und zu pflegen, iſt auch der Zweck der Zeitſchrift: Die Einheit der evangel. Kirche; von C. F. v. Ammon; 1ſtes u. 2tes Hft., Dresd. 1826. Vergl. J. A. H. Tittmann progr. de unitate ecclesiae evangelicae Lips. 1826. 4. u. Wegſcheider's institut. theol. chr. §. 30.

auch nach der Schrift reformiren darf, ja nach ihr ihn zu reformiren verpflichtet iſt, ſo bald ſie findet, daß die Kirche in der Auffaſſung der Schriftlehre geirrt habe. Deßwegen erklärt auch die Concordienformel unſre kirchlichen Symbole nur für Zeugniſſe darüber, wie zu einer gewiſſen Zeit die Schrift verſtanden worden ſey, nicht aber für Vorſchriften, wie man ſie immer verſtehen müſſe. Der evangeliſche Lehrer hat daher nicht nur das Recht, ſondern auch die Pflicht, das kirchliche Syſtem nach der Schrift zu prüfen, und das abzuthun, was der Schrift nicht gemäß iſt. (S. §. 11.) Die Kirche verliert daher ihre Einheit nicht, wenn die Lehrer aus der Schrift die Satisfactionstheorie der ſymboliſchen Bücher verlaſſen, und Jeſum in einem andern Sinne als Erlöſer von der Sünde betrachten, als er in den Symbolen dargeſtellt iſt. Eben ſo wenig aber wird die Einheit der Kirche verletzt, wenn aus Gründen der Schrift manches, was unſre Kirche aus den drei allgemeinen Symbolen, und aus der römiſchen mit herüber genommen hat, aufgegeben oder anders gefaßt wird, als: die Lehre von der Trinität und der Perſon Chriſti, von der Erbſünde, der Taufe, u. ſ. w. Denn hierbei folgen die evangeliſchen Lehrer nur dem erſten Princip ihrer Kirche, zufolge deſſen auch die Reformatoren berechtigt waren, von der herkömmlichen Lehre in vielen Stücken abzugehen. Wenn ſie hierbei der Schrift folgen, ſo werden ſie aber auch nie vom zweiten Princip, daß Chriſtus der Erlöſer von der Sünde ſey, abkommen, da dieſes die wörtliche ſo oft wiederkehrende Lehre der Schrift iſt. Aber ſie hören nicht auf, Evangeliſche zu ſeyn, wenn ſie bei Erlöſer (σωτήρ) nicht gerade an einen ſtellvertretenden Strafträger, oder den Genugthuer für aller Menſchen Schuld, und bei Sünde (ἁμαρτία) nicht gerade an eine Erbſünde (ein der Schrift durchaus fremdes Wort), oder an die Schuld und Strafe der Sünde, ſondern an das Sündigen denken wollen.

Was aber 2) das erſte Princip, oder das ausſchließende Anſehen der Schrift, betrifft, ſo haben zwar die kirchlichen Symbole die antithesis (das, was dieſes Princip aus-

ſchließt) genau beſtimmt, nicht aber ſeine thesis, oder den Sinn und Gebrauch deſſelben für den chriſtlichen Lehrbegriff. (S. §. 9. a. und §. 16.). Sie haben nur den Grund dieſes Anſehens feſtgeſtellt, nämlich weil die Schrift verbum Dei, das Wort Gottes enthalte, worunter ſie, wie man klar ſieht, einen unmittelbaren, von Gott kommenden Unterricht, oder eine göttliche Offenbarung verſtanden. Da ſie ſich weder über die Offenbarung, noch über die Schrift genauer erklärten; ſo folgt, daß den Lehrern der Kirche hierüber Freiheit der Auffaſſung zugeſtanden iſt, und dieß um ſo eher, indem dadurch die Einheit des Princips ſelbſt nicht verloren geht. Denn die letztere beruht auf den zwei Sätzen: 1) daß es eine göttliche Offenbarung gebe, und 2) daß dieſe Offenbarung in einer heiligen Schrift enthalten ſey, die daher als Erkenntnißquelle derſelben angeſehen werden müſſe. Ob man aber dieſe Offenbarung ableitet von einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die Seelen Jeſu, der Apoſtel und Propheten, oder ob man dieſe Wirkung zu den allgemeinen Wirkungen der göttlichen Vorſehung rechnet, das ändert die Hauptſache nicht, indem man in beiden Fällen eine göttliche, das Gemüth verbindende Offenbarung hat, und ſie in der Schrift ſucht. Was aber die Schrift betrifft, ſo kann man dem, der eines ihrer Bücher aus Gründen für unächt hält, auf keine Weiſe eine Verletzung des evangeliſchen Princips vorwerfen, da bei dieſem die Aechtheit der Bücher der heiligen Schrift eine nothwendige Vorausſetzung iſt, indem ſie nicht Offenbarung enthalten können, wenn ſie nicht von denen herſtammen, welche Offenbarung empfingen. Eben ſo wenig aber iſt es eine Abweichung vom Princip, wenn man fragt, welche Theile der Schrift Offenbarung enthalten, welche Theile und Ausſprüche in ihr als allgemeine Lehren und Vorſchriften anzuſehen ſind. Dieſe Fragen werden nicht nur durch die Beſchaffenheit der Schrift nothwendig, ſondern ſie dienen auch zur Läuterung, Beſtimmung und genauern Beweiſung des Princips ſelbſt.

Nur wo das Princip, daß es eine Offenbarung gebe, und daß ſie in heiliger Schrift enthalten ſey, aufgehoben

wird, da iſt ein Abfall von der evangeliſchen Kirche, und die, welche, wie die franzöſiſchen Freigeiſter, wie die engliſchen Deiſten, wie Wünſch, Paalzow, alle Offenbarung Gottes für unmöglich, und den Glauben an ſie für Aberglauben halten, Jeſum und die Apoſtel, ſo wie die Propheten nur in die Reihe gewöhnlicher Menſchen ſtellen, die ohne göttlichen Auftrag und ohne göttliche Belehrung nach dem Maaße der ihnen durch ihre Zeit gewordenen Einſichten gehandelt und gelehrt hätten, welche daher endlich die Schrift ganz als ein Product gewöhnlicher menſchlicher Betriebſamkeit anſehen, und ihr keine andere Auctorität zuſchreiben, als jedem andern menſchlichen Buche; — dieſe ſind nicht mehr evangeliſche Chriſten, und ſie kann unſre Kirche nicht mehr als die ihrigen anſehen.

§. 11.
Kritik der Dogmatik.

Die Kritik der Dogmatik iſt eine Prüfung ihrer Form oder ihres Inhalts nach gelehrten Gründen; ihr Zweck, auszumitteln, ob auch das dogmatiſche Syſtem der Kirche Grund und Wahrheit habe. Da dieſes in dreifacher Rückſicht und nach dreifachem Grunde geſchehen kann; ſo iſt auch die Kritik eine dreifache: die dogmatiſche, hiſtoriſche und philoſophiſche.

Die dogmatiſche Kritik iſt eine Prüfung der einzelnen Sätze dieſes Syſtems nach dem Zuſammenhange, in welchem ſie unter einander ſelbſt ſtehen, oder die Anwendung der Geſetze der Logik auf die Relation der dogmatiſchen Lehren unter einander. Sie erſtreckt ſich auf das Verhältniß und die Subſumtion der Begriffe und Urtheile, die Richtigkeit der Schlüſſe, auf die Einſtimmigkeit oder den Widerſtreit der Sätze unter einander, und auf die Richtigkeit der gemachten Folgerungen, oder die relative Wahrheit der aus andern Dogmen hergeleiteten Lehrſätze. Ueber ihre Zuläſſigkeit kann kein Streit ſeyn, da es dem Menſchen ſchlechthin unmöglich iſt, den Geſetzen des Denkens nicht zu folgen, oder ſie, wenn er ſich derſelben einmal bewußt iſt, auf jeden

gegebenen Stoff wiſſenſchaftlicher Erkenntniß nicht anzuwenden. Die Wahrheit, welche dieſer Zweig der Kritik der Dogmatik ausmittelt, iſt aber eine bloß relative, d. h. auf die Principien und Lehrſätze der Dogmatik ſelbſt gegründete. Ihr Ergebniß hat folglich nur in ſofern abſolute Wahrheit, in wiefern ein andrer Satz der Dogmatik, von dem ſie ausgeht, abſolute Wahrheit enthält; z. B. wenn ſie aus der Natur der Erbſünde beweiſet, daß der Erlöſer frei ſeyn mußte von der Erbſünde.

Die hiſtoriſche Kritik iſt eine Prüfung der dogmatiſchen Sätze nach Gründen a posteriori, oder Gründen der Erfahrung und Geſchichte. Sie findet ſtatt bei allen Dogmen, welche etwas Erfahrungsmäßiges ausſagen, z. B. dem Satze, daß der Menſch von Natur Gott weder erkennen noch lieben könne; daß ſittliche Depravation ſich fortpflanze; daß alle Menſchen von einem Paare abſtammen; daß Jeſus auferſtanden ſey u. ſ. w. Sie geht bei ihren Unterſuchungen entweder von der völlig beglaubigten Geſchichte früherer Zeit, oder von noch fortdauernden Erfahrungen, und bei letztern von den vollkommen entſchiedenen Sätzen der Erfahrungswiſſenſchaften aus. Auch ihre Zuläſſigkeit kann nicht zweifelhaft ſeyn, da es dem Menſchen, wenn er ſich der erfahrungsmäßigen Wahrheit einmal bewußt wird, eben ſo unmöglich iſt, als bei der logiſchen Wahrheit, ihr nicht zu folgen, ſie nicht anzuwenden. Ein Zweig der hiſtoriſchen Kritik, und zwar der wichtigſte, iſt die bibliſche Kritik: denn die Dogmatik der Kirche gibt im Namen der Kirche und nach ihrer Anſicht Antwort auf die hiſtoriſche Frage: was der Codex der göttlichen Offenbarung eigentlich lehre, oder gelehrt habe? — Hier iſt der Beurtheilungsgrund die heilige Schrift, welche daher auch von den ſymboliſchen Büchern als der Probirſtein der Wahrheit oder Falſchheit der kirchlichen Dogmen aufgeſtellt wird. (§. 14.) Ihr Geſchäft iſt daher, die Dogmen der Kirche mit den Ausſprüchen der Schrift aufs ſorgfältigſte zu vergleichen, und auszumitteln, ob die Dogmatik übereinſtimme mit der bibliſchen Theologie, und beſon-

ders, ob ſich die Grundanſichten der Dogmatik in der Schrift wieder finden, wobei mehr auf Uebereinſtimmung des Geiſtes, als des wörtlichen Ausdrucks, (z. B. daß der Glaube gerecht mache ohne die Werke) zu ſehen iſt. Die Dogmatik darf ſich aber dabei auf keine Weiſe durch die von der Kirche ſelbſt gegebenen Auslegungen bibliſcher Stellen binden laſſen, auch ſogar dann nicht, wenn die Kirche ihre Auslegung ſelbſt als einen Glaubensartikel ſanctionirt hätte. Denn da die Kirche ihre Dogmen nur bekennt, weil ſie nach ihrer Meinung in der Bibel ſtehen; ſo kann ſie ihre Meinung, daß ſie in der Bibel ſtehen, nicht wiederum zu einem Dogma erheben, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen, und ihre eigene Meinung der Schrift gleichzuſetzen. Sie würde dann ihr Hauptprincip: „wir bekennen es, weil es in der Schrift ſteht!" in das entgegengeſetzte umkehren: „es ſteht in der Schrift, weil wir es bekennen." Da ſonach die Kirche ſich zum Bekenntniß ihrer Dogmen nur verpflichtet hat, weil und wiefern ſie bibliſch erweislich ſind; ſo iſt jedem Lehrer der Kirche nicht nur die Prüfung der Dogmen nach der Schrift, ſondern auch die Bekanntmachung ſeiner Prüfung in dem Falle, wo er die Kirche im Irrthum findet, erlaubt, weil die Verbindlichkeit zum Feſthalten der Dogmen, als bloß auf die Schrift gegründet, in demſelben Augenblicke aufhört, wo es gewiß wird, daß die Schrift anders lehre, als die Kirche. (Reinhards Moral, 3. Bd. S. 776 f.) Dieſes ergibt ſich auch daraus, daß die Kirche nicht nur das Recht, ſondern ſelbſt die Pflicht hat, ihr Glaubensbekenntniß zu reformiren; ein Recht, das die Reformatoren ſelbſt praktiſch geübt, und die evangeliſchen Stände im Religionsfrieden vom Jahre 1555, welcher durch den weſtphäliſchen Frieden beſtätigt worden iſt, ſich vorbehalten haben, und das auch, ſobald die Kirche der Exegeſe der Verfaſſer der ſymboliſchen Bücher nicht Unfehlbarkeit zuſchreiben will, ſich von ſelbſt verſteht, indem es nach den Grundſätzen der Kirche ſelbſt gottlos ſeyn würde, einen anerkannten Irrthum gegen die heilige Schrift um des Anſehens der Menſchen willen beizubehalten. Die evangeliſche Kirche kann alſo

das Recht, nach welchem ſie den vormals vorgefundenen Lehrbegriff, weil er mit der Schrift nicht einſtimmte, berichtigte, in Hinſicht ihres eigenen Lehrbegriffs nicht verweigern, ohne ſich ſelbſt und die Abfaſſung ihrer Symbole zu verdammen.

Die philoſophiſche Kritik iſt eine Prüfung der dogmatiſchen Lehren nach dem Syſtem allgemeiner Vernunftwahrheiten, oder nach dem Verhältniſſe dieſer Lehren zu den der menſchlichen Vernunft vom Schöpfer gegebenen religiöſen Ideen. Ihr Geſchäft iſt, die Lehren der Dogmatik mit dieſen Ideen und den ſich aus ihnen ergebenden untergeordneten Sätzen zu vergleichen, und die Einſtimmigkeit oder den Widerſtreit derſelben nachzuweiſen. Sie betrifft entweder die philoſophiſche Möglichkeit der Lehren, indem ſie ſich begnügt, zu zeigen, daß die Lehren wahr ſeyn können, weil ſie mit den Vernunftwahrheiten nicht ſtreiten, ohne jedoch einen Grund zu finden, ſie für wahr zu halten (negative Kritik); oder die philoſophiſche Wahrheit derſelben, indem ſie darthut, daß die Lehren der Dogmatik auch aus Principien der Vernunft entweder als wahr anzunehmen, oder als falſch zu verwerfen ſind (poſitive Kritik). Ueber die Zuläſſigkeit dieſer Kritik ſind die Meinungen ſehr getheilt, indem ein Theil ſie deßwegen, weil die Lehre der Schrift göttliche Offenbarung, und als ſolche über die Beurtheilung der menſchlichen Vernunft erhoben ſey, für unzuläſſig erklärt, und dieſes iſt das Weſen des Supranaturalismus; ein andrer Theil aber dieſelbe, wenn auch die Lehre der Schrift göttliche Offenbarung ſey, für ſtatthaft hält, und dieſes iſt das Weſen des Rationalismus, den man mit dem Naturalismus nicht verwechſeln darf[30]. Es iſt aber dabei nicht immer unterſchie-

30) Naturalismus kann eine doppelte Denkart heißen; a) eine theologiſche Denkart, zufolge deren man alle Offenbarung, auch die chriſtliche, als Offenbarung verwirft, und bloß die ſogenannte natürliche Religion als allein wahr annimmt; und b) eine philoſophiſche, wo man gar keine Religion hat, und an

den worden zwiſchen Kritik der Dogmatik und Kritik der bibliſchen Lehre. Denn wenn der Supranaturalismus ſich die philoſophiſche Kritik deßwegen verbittet, und nur allein verbitten kann, weil die bibliſche Lehre göttliche Offenbarung ſey; ſo ſetzt er voraus, daß Dogmatik und bibliſche Theologie identiſch ſeyen, d. h. daß die Dogmatik nur allein die bibliſche Theologie ausſpreche. Die bibliſche Kritik muß daher der philoſophiſchen vorhergehen, und wenn ſie finden ſollte, daß die Dogmatik etwas anderes oder mehr enthalten ſollte, als die bibliſche Theologie, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß dieſe, in der Schrift nicht begründeten, Sätze der Dogmatik ſich die Kritik der Vernunft aus dem Grunde eines geoffenbarten Anſehens nicht verbitten können. Die Streitfrage über die Zuläſſigkeit dieſer Kritik kann ſich alſo nur auf ſolche Lehrſätze beziehen, welche ſich auch in der bibliſchen Theologie finden. Dann aber gilt ſie nicht mehr der Dogmatik, ſondern der Schriftlehre, und betrifft das Verhältniß der geoffenbarten Lehre zur menſchlichen Vernunft, wovon im erſten Theile der Dogmatik ſelbſt gehandelt werden muß.

§. 12.

Ueberblick der Geſchichte der Dogmatik, und der Kritik derſelben.

Für die Dogmatik in dem §. 5. und 6. angegebenen Sinne iſt ſeit der Feſtſtellung unſers kirchlichen Lehrbegriffs nur wenig geſchehen. Denn nur Hutter, Reinbeck und Börner[31]) beſchäftigten ſich damit, und neuerlich

nichts Geiſtiges über der Natur, an keinen Gott, Seele ꝛc. glaubt: alſo die Realität der religiöſen Ideen läugnet. Der letztere iſt mit dem Materialismus identiſch, und es iſt gehäſſige Wortverdrehung, wenn man den erſtern mit dem letztern vermiſcht, um ihn verdächtig zu machen. Der erſtere iſt eine religiöſe, der letztere eine irreligiöſe Denkart.

31) L. Hutteri compendium locor. theol. ex ſcript. ſ. et libro concordiae collector. Vit. 1610. und öfters. J. G. Reinbeck: Betrachtungen über die in der Augsb. Confeſſ. ent-

die akademiſchen Compendien von Auguſti und de Wette, letzterer zugleich die Geſchichte der Dogmatik in kurzem Umriſſe darſtellend, beide aber mit den ſymboliſchen Büchern das Syſtem der ältern Theologen vermiſchend [32]. Die andern theologiſchen Syſteme unſrer Kirche [33]) gaben,

---

haltenen und damit verknüpften göttlichen Wahrheiten, 4 Thle. Berl. 1731—41. 4. fortgeſ. von Canz, 5—9ter Thl. 1745—47. auch von Ahlward fortgeſetzt, 7 Thle. Greifsw. 1742—48. C. F. Börner: institutiones symbolicae. Lips. 1751. 8.

32) J. C. W. Auguſti, Syſtem der chriſtlichen Dogmatik nach d. Lehrbegr. der luther. Kirche im Grundriſſe dargeſt. Lpzg. 1809. 8. 2te Aufl. 1825. W. M. L. de Wette: Dogmatik der evangel. luth. Kirche nach den ſymb. Büchern und den ältern Dogmatikern. Berl. 1816. 8. Beide Verfaſſer hatten nur den Plan, die kirchliche Lehre darzuſtellen, nicht aber ihr eine hiſtoriſche und philoſophiſche Kritik beizugeben. Eine Darſtellung der kirchlichen Dogmatik enthält auch die „Darſtellung des dogmat. Syſtems der evangeliſch-proteſtant. Kirche, nebſt hiſtor. und krit. Bemerk." von Friedr. Aug. Klein. Jena 1822. 8. 1 Thlr. 8 Gr. ſo wie meine „Syſtemat. Entwickelung aller in der Dogmat. vorkommenden Begriffe. Nebſt der Literatur, vorzügl. der neuern, über alle Theile d. Dogmatik" (Leipz. 3te Aufl. 1825. 8.) worin zugleich die Geſchichte der dogmatiſchen Vorſtellungen ſeit der Concordienformel nebſt der dazu gehörigen Literatur gegeben iſt. — Bloß hiſtoriſch iſt der kurze „Abriß einer hiſtoriſchen und vergleichenden Darſtellung der dogmatiſchen Syſteme unſrer verſchiedenen chriſtlichen Hauptparteien ꝛc. von G. J. Planck, Gött. 1796. 3te Aufl. 1822. und Marheineckes institutiones symbolicae, Berl. 1812. 2te Aufl. 1826. kl. 8., die er in einem größern Werke weiter ausführte, in ſeiner „chriſtl. Symbolik," wovon 1—3. Bd. (Heidelb. 1810—13.) bloß das Syſtem der ſymboliſchen Theologie der kathol. Kirche enthaltend, und daher auch den beſondern Titel führend: „das Syſtem des Katholicismus in ſeiner ſymboliſchen Entwickelung," erſchienen iſt. Die Bildung unſers Lehrbegriffs erzählt am beſten das treffliche hiſtoriſche Werk von G. J. Planck: Geſchichte der Entſtehung, der Veränderungen und der Bildung unſers proteſt. Lehrbegriffs vom Anfange der Reform. bis zur Einführung der Concordienformel. 6 Bände 1781 ff. die 3 erſten Bände 2te Aufl. 1791 ff. 13 Thlr. 16 Gr.

33) Am ausführlichſten beſchäftigt ſich damit der „Verſuch einer Geſchichte der verſchiedenen Lehrarten der chriſtl. Glaubens-

weil man bis in die Mitte des 18ten Jahrhunderts ſymbolische und bibliſche Theologie für identiſch hielt, mehr eine Darſtellung der Schriftlehre mit Hinweiſung auf die ſymboliſchen Bücher, als eine Entwickelung des ſymboliſchen Syſtems und Beurtheilung deſſelben.

Da die evangeliſche Kirche den Beweis der Wahrheit ihrer Dogmen allein auf die Schrift gründete; ſo mußte der unterſcheidende Charakter der theologiſchen Syſteme ihrer Lehrer gleich urſprünglich der bibliſche ſeyn und auch in der Folge bleiben, ob man gleich zum Behuf des Syſtems die Form der Scholaſtiker (die analytiſche oder ſynthetiſche Methode, neuerlich, wie bei Döderlein, Ammon u. a. mit Kritik verbunden) beibehalten mußte. So die erſte Dogmatik unſrer Kirche von Melanthon, und die erſte der reformirten von Calvin, und die vor völliger Feſtſtellung des Lehrbegriffs geſchriebenen Werke von Strigel, Selneccer und Chemnitz[34]). Auch die folgenden Hauptſyſteme unſrer Theologen von Hutter, Gerhard, Brochmand, Calov, Quenſtedt und Hollaz[35]), und die kleinern Compendien von Calixt

---

wahrheiten und der merkwürdigſten Syſteme und Compendien derſelben von Chriſti Geburt (?) an bis auf unſre Zeiten," von C. G. Heinrich. Leipz. 1790. 8. Vergl. de Wette's Dogmatik der evangel. luth. Kirche, S. 24 ff. Eine vollſtändige Ueberſicht der in der Kirche ſeit der Concordienformel aufgeſtellten dogmatiſchen Syſteme, ſo wie die Klaſſification derſelben ſ. in meiner Syſtemat. Entwickel. S. 118—131.

34) Phil. Melanthon: loci communes rerum theologicarum. Viteb. 1521. und dann öfters. I. Calvin: institutiones christ. religionis, Baſel 1536. 8. und öfters, und zwar ſehr verbeſſert; z. B. Genf 1559. V. Strigel: loci theologici, ed. Pezelius, Neuſt. 1582—85. 2 Thle. 4. Nic. Selneccer: institutiones christ. relig. 3 Thle. Frkf. 1573—79. 8. Mart. Chemnitius: loci theologici, ed. Pol. Leyser 3 Thle. Frkf. 1591 ff. 8. auch Wittenb. 1615 ff. Fol.

35) L. Hutter: loci communes theologici. Viteb. 1619. fol. Jo. Gerhard: loci theologici, Jen. 1610—25. 9 Voll. 4. Dann 1657. in 2 Bänden in Fol. und zuletzt von Cotta heraus-

(Gosl. 1619.), der zuerſt die Moral von der Dogmatik trennte, Hunnius (Viteb. 1625.), Hülſemann (Viteb. 1640.), König (Rost. 1664.), Baier (Ien. 1686.) und Andern, behielten denſelben Charakter bei, nahmen nur gelegentliche Rückſicht auf die öffentlichen Bekenntnißſchriften, und beſchäftigten ſich dagegen hauptſächlich mit dem Beweiſe der dogmatiſchen Lehren aus der Schrift, und der Vertheidigung derſelben durch Hülfe der Scholaſtik, welcher beſonders Quenſtedt und Hollaz dienen, gegen innere und äußere Gegner. Die achtbarſte Seite ihrer Arbeiten iſt die Syſtematik, welche ſie, beſonders Calov, Quenſtedt, Hollaz, in das Syſtem der Kirche brachten, und das Hiſtoriſche, das ſie, beſonders Gerhard und Calov, damit verbanden; dagegen iſt ihre Schriftauslegung, beſonders bei Quenſtedt, Hollaz, ganz dogmatiſch, d. h. ſie trägt das Syſtem in die Bibel hinein. So guten Syſtematikern, als unſre Theologen waren, konnte weder des Coccejus Föderalmethode[36]), die ſich ſchon wegen ihres Bildlichen zur Grundlage eines Syſtems nicht eignete, noch die von einem Ungenannten (es war Joh. Clericus) empfohlene bibliſche Methode[37]), welche im

---

gegeben, Tübing. 1762—1781. 20 Bände, 4. und 2 Bände Indices von Müller, 1788 f. 4. C. E. Brochmand universae theologiae systema, Havn. 1633. 2 Thle. 4. und öfterer. A. Calov: systema locorum theologicorum, 12 Thle. 4. Viteb. 1655—1677. J. A. Quenstedt: theologia didactico-polemica, 4 Thle. in 2 Bänden, Wittenb. 1685. fol. D. Hollaz: examen theologicum acroamaticum universam theologiam thetico-polemicam complectens. Holm. et Lips. 1707. 4. zuletzt herausgeb. von Rom. Teller, Holm. 1763. 4.

36) Sie theilte die Dogmatik in einen doppelten Bund; den Bund der Werke, im Stande der Unſchuld, und den Bund der Gnade nach dem Sündenfalle. S. J. Cocceius: summa doctrinae de foedere et testamentis Dei. Lugd. Batav. 1648. und öfterer. Sie fand unter den lutheriſchen Theologen nur geringen Beifall.

37) Liberii de Sancto Amore epistolae theologicae. Irenop. 1679. — Ihr folgte Taylor in ſ. „Entwurfe einer Schrift-

Vortrage des Syſtems die Geſchichte der Offenbarung zum Grunde legte, noch endlich auch die ſogenannte praktiſche Dogmatik der Pietiſten, welche eigentlich bloße bibliſche Theologie, mit Ausſchluß aller Scholaſtik, ſeyn wollte [38]), beſonders gefallen; und dieſe Verſuche mußten um ſo mehr ohne bedeutende Wirkung bleiben, da die Einwirkung der Exegeſe der Socinianer und Arminianer und die Verbreitung der ſtrengern Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie zur Gründlichkeit und bibliſchen Kritik der Dogmatik hintrieb, und nicht nur eine wiſſenſchaftlichere Darſtellung der natürlichen Theologie begründete, ſondern auch zu einer ſtrengern Beweisart (der ſogenannten mathematiſchen oder analytiſchen) führte. Schon Buddeus verband die Früchte einer beſſern Exegeſe und Philoſophie mit der Dogmatik, während Baumgarten, Reinbeck, Carpov mehr an der mathematiſch-demonſtrativen Form der Wolfiſchen Philoſophie klebten, als daß ſie dieſelbe zu einer philoſophiſchen Kritik der Dogmatik benutzt hätten [39]). Mosheim, Walch, Seiler, Heilmann erhoben ſich im Ganzen wenig über Buddeus, und entfernten ſich in ihren Lehrbüchern nur in unweſentlichen Punkten von dem ältern Syſteme.

Doch war durch die Exegeſe der Socinianer und Arminianer, beſonders durch Grotius, die bibliſche Kritik

---

theologie," a. d. Engl. von Heß. Zürich 1781. und neuerlich Ewald „die Religionslehren der Bibel ꝛc." 2 Thle., Stuttg. und Tüb. 1812. 8.

38) Ph. J. Spener: allgemeine Gottesgelahrtheit aller gläubigen Chriſten und rechtſchaffenen Theologen. Frkf. 1680. 12. Deſſ. evangeliſche Glaubenslehre, Frkf. 1688. und die nachfolgenden Syſteme von Breithaupt, (Halle 1695.) Freylingshauſen (Halle 1703.) und Lange (Halle 1728.).

39) I. F. Buddeus: institutiones theol. dogmatic. Lips. 1724. 4. J. S. Baumgarten: evangeliſche Glaubenslehre, herausg. von Semler, 3 Bände, Halle 1759 f. 4. Reinbecks ſchon angef. Betrachtungen über die Augsb. Conf. — I. Carpov: theologia revelata dogmatica. 4 Thle., 1737 ff. 4.

der Dogmatik vorbereitet worden, welche endlich in Erneſti ihren grammatiſchen, in Semler ihren hiſtoriſchen Begründer fand. Mit des erſtern institutio interpretis Novi Test. (Lpzg. 1761.), und des letztern Schriften über den Kanon, die Hermeneutik und Dogmatik[40]) begann ein neuer Abſchnitt in der Behandlung der Dogmatik unſrer Kirche, und die bibliſche Kritik derſelben gewann bald feſte Grundſätze und eine allgemeine Anwendung.

Die Folge dieſer Veränderung war, daß man die bibliſchen Beweisſtellen für die kirchlichen Dogmen viel gründlicher und unabhängiger von dem Einfluſſe des kirchlichen Syſtems behandelte, den Unterſchied zwiſchen kirchlicher und bibliſcher Lehre genauer erkannte und heraushob, das Syſtem, nach der Grundlage des bibliſchen, vereinfachte, manches, was keinen Grund in der Schrift hatte, aufgab, und entweder ausdrücklich widerlegte, oder ſtillſchweigend beſeitigte, anderes in der kirchlichen Theorie milderte, oder nach bibliſchen Anſichten umdeutete, und einen freimüthigern Gebrauch von der philoſophiſchen Beurtheilung der Dogmen machte. So gemildert und vereinfacht, auch mit dem Urtheile der Vernunft ſchon, wiewohl unvollſtändig, verglichen, erſchienen die Syſteme von Danov, Gruner, Zachariä, Michaelis, Döderlein, Morus, Reinhard, Storr, Schott, Kaiſer, unter denen ſich das Döderleinſche durch Schärfe des Urtheils, Gelehrſamkeit der Unterſuchung und die beigefügte Geſchichte der Dogmen beſonders auszeichnet, das Storriſche aber mehr bibliſche Theologie als Dogmatik iſt[41]). Es war bei dieſem Gange der Sache natürlich,

40) I. S. Semler: institutio ad doctrinam christ. liberaliter discendam. Hal. 1774. und Deſſ. Verſuch einer freiern theolog. Lehrart. Halle, 1779.

41) E. I. Danov: theologiae dogm. institutio. 2 Theile. Jena 1776. 8. I. F. Gruner: institutionum theol. dogm. libri tres. Halle 1777. G. T. Zachariae: doctrinae christ. institutio. Goett. 1783. J. D. Michaelis: Dogmatik, Tüb. 1785. 8.

daß das, was man früher biblische Theologie genannt hatte, aber nichts anderes war als ein Skelett der Dogmatik mit biblischen Beweisstellen [42]), endlich zu einer bestimmtern und vom kirchlichen System unabhängigern Gestalt verarbeitet wurde, was hauptsächlich von Zachariä, Hufnagel, Bauer, Ammon, in höherm Grade aber von Kaiser und de Wette geschah [43]), so wie auch die Theologie des N. T. insbesondere an Bauer, und Leun ꝛc., und die Theologie einzelner neutestamentlicher Schriftsteller an Bauer, Meyer, Ritter u. a. fleißige Bearbeiter fand, und durch Bearbeitung der einzelnen Theile der jüdischen Theologie historisch beleuchtet wurde.

I. C. Doederlein: institutio theologi christ. etc. 2 Thle. Nürnb. 1780 f. 6te Aufl. von Junge, 1797. 8. und die deutsche Darstellung dieses Systems für gebildete Leser: Döderleins christl. Religionsunterricht, angefangen von Döderlein, fortgesetzt von Junge, 12 Thle. 1780 ff. 8. S. F. N. Morus: epitome theologiae christ. Lips. 1789. ed. 4. 1799. G. C. Storr: doctrinae christ. pars theoretica, e sacris literis repetita, Stuttgart 1793. und die deutsche sehr vermehrte Uebersetzung: Storrs Lehrbuch der christlichen Dogmatik ins Deutsche übersetzt mit Zusätzen von Flatt. Stuttg. 1803. 2te Aufl. 1 Thl. 1813. 8. F. V. Reinhards Vorlesungen über die Dogmatik, herausgegeb. von Berger. Amb. und Sulzb. 1801. 4te durch Schott besorgte Aufl. 1818. H. A. Schott: epitome theologiae christ. dogm. Lpzg. 1811. 2te Aufl. 1822. 8. T. P. C. Kaiser: monogrammata theologiae chr. dogm. Erl. 1819. 8.

42) z. B. C. Haymanns bibl. Theologie, Leipz. und Budiss. 4te Aufl. 1758. K. F. Bahrdts Versuch eines biblischen Systems d. Dogm. 2 Thle. Gotha 1769 f.

43) G. T. Zachariä: bibl. Theologie 4 Thle., der 5te von Vollbarth, 1774 f. 2te Aufl. Gött. 1786. 8. W. F. Hufnagel: Handbuch d. bibl. Theol. 2 Thle., Erl. 1785 u. 91. 8. G. L. Bauer: breviarium theol. bibl. Lips. 1803. C. F. Ammon; bibl. Theologie, 2te Aufl. 3 Thle., Erl. 1801 f. 8. G. P. C. Kaiser: die bibl. Theol. ꝛc. 1. Thl. und 2ten Thls. 1. Abschn. Erl. 1813 f. 8. W. M. L. de Wette: bibl. Dogmatik alten und neuen Testam. Berl. 1813, 2te Aufl. 1818. 8.

Nicht ſo leicht kam die philoſophiſche Kritik der Dogmatik auf einen feſten Standpunkt. Die Flachheit und Inconſiſtenz des auf das Wolfiſche Syſtem folgenden Eklektizismus und Eudämonismus, verbunden mit der aus Frankreich eingedrungenen Freigeiſterei, die aller Religion ermangelte, gaben auch der philoſophiſchen Kritik theils eine ſo ſchwankende Unſicherheit, theils eine ſo flache Keckheit, daß ſie eben ſo wenig geſchickt war, das dogmatiſche und bibliſche Syſtem zu rechtfertigen, als daſſelbe auf gründliche Weiſe zu beſtreiten. Die apologetiſchen Verſuche von Maier, Jacobi, Mark, Lehmann, Baumgarten-Cruſius, Seiler, Weismann und andern, beweiſen dieſes eben ſo ſehr, als die revolutionären Schriften von K. F. Bahrdt, Baſedow, Cannabich und andern, und die Verſuche, die chriſtliche Theologie mit einem philoſophiſchen Syſteme in Einſtimmung zu bringen, von Baſedow, Teller, Steinbart[44]). Dieſe Erfahrungen von der Unmöglichkeit eines Friedens zwiſchen der damaligen Philoſophie und der Dogmatik machten Andere geneigt, den Ausweg der Accommodation zu betreten, und durch die Behauptung, daß Jeſus, oder auch die Apoſtel, das dogmatiſche Syſtem ihrer Zeit zwar beibehalten hätten, ohne es jedoch dadurch billigen und für wahr erklären zu wollen, ſuchten ſie alles aus der Theologie zu entfernen, was ihnen nach philoſophiſchen Grundſätzen unhaltbar ſchien. So die dogmatiſchen Lehrbücher von Eckermann, Henke, Wegſcheider und zum Theil auch Stäudlin[45]).

---

44) Die ausführliche Literatur über die Kritik der Dogmatik ſ. in der „Syſtemat. Entwickelung.“ S. 131—161.

45) J. C. R. Eckermann: Handbuch für das ſyſtemat. Studium der chriſtl. Glaubenslehre, 4 Thle., Altona 1801—3. gr. 8. H. P. C. Henke: lineamenta institutionum fidei chr. Helmſt. 1791. 8. I. A. C. Wegscheider: institutiones theol. christ. dogm. Halle, 1815. 5te Aufl. 1826. 8. C. F. Stäudlin, Lehrbuch d. Dogmatik und Dogmengeſchichte. Gött. 1801. 8.

Sobald aber die Kantiſche Philoſophie auf die Theologie angewendet wurde, ſo begann auch eine neue Behandlungsart der Dogmatik, welche weniger auf das Ausſcheiden des mißfälligen Stoffs durch die Hypotheſe der Accommodation, als vielmehr auf die Ausdeutung deſſelben zu einem mit dieſer Philoſophie harmonirenden Sinne ſah, nach Vorgang von Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Königsberg 1793. 2te Ausg. 1794.) und durch Hülfe der ſogenannten moraliſchen Schriftauslegung, oder beſſer Ausdeutung. So die Schriften von Tieftrunk, Schmid, Schmidt, und zum Theil auch von Stäudlin und Ammon[46]). Die Eigenſchaft der chriſtlichen Religion, oder vielmehr des Syſtems ihrer Glaubenslehre, nach welcher ſie zu einem mit den Fortſchritten der Philoſophie einſtimmigen Sinne gedeutet werden kann, nannte man die Perfectibilität des Chriſtenthums[47]). Die Kantiſche Philoſophie wurde aber bald durch die Schellingſche verdrängt, welche das Syſtem der Dogmatik noch mehr unangetaſtet ließ, als jene, und zu einer idealiſch-myſtiſchen Deutung der Dogmatik führte, welche beſonders Daub, Schwarz und Marheinecke verſucht haben[48]),

---

46) J. H. Tieftrunk: Cenſur des chriſtl. proteſt. Lehrbegriffs. 3 Thle. Berl. 1791—95. 8. Deſſen dilucidationes ad theoreticam religionis partem. 2 Thle., Berl. 1793. J. W. Schmid: über chriſtl. Religion, deren Beſchaffenheit und zweckmäßige Behandlung ꝛc. Jena, 1797. 8. J. C. Chr. Schmidt: Lehrb. der chriſtl. Dogm. Gieß. 1800. 2te Aufl. unter dem Titel: chriſtl. Religionslehre, daſ. 1808. Stäudlin ſ. Anmerk. 45. C. F. Ammon: Entwurf einer wiſſenſchaftlich-praktiſchen Theologie. Gött. 1797. 8. Andere Schriften, ſo wie die über die moraliſche Auslegung, ſ. in der Syſtemat. Entwick. S. 151 ff.

47) Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion (von W. T. Krug) Jena und Leipz. 1795. 8. Vergl. Syſtem. Entwickel. S. 160 f.

48) C. Daub: theologumena. Heidelb. 1806. 8. Deſſ. Einleit. in das Studium der chriſtl. Dogmatik. Heidelb. 1810. 8.

ſo wie de Wette (über Religion und Theologie, Berl. 1815. 2te Aufl. 1821.) eine Kritik der Dogmatik nach den Principien der Philoſophie von Fries verſuchte, welche gleichfalls ausdeutend iſt. Auch die Vorleſungen über die Dogmatik von Tweſten folgen im Ganzen dem Syſtem de Wettes, und ſetzen mit ihm das Weſen der Religion in das Gefühl. Einen ſcharfſinnigen Verſuch, ſein nach Platon und Schelling gebildetes pantheiſtiſches Syſtem in die Form des kirchlichen einzukleiden, machte Schleiermacher, dem ſich im Ganzen auch das neueſte Lehrbuch von Haſe anſchließt*). Unabhängig hingegen von der Philoſophie der Zeit hielten ſich die beiden trefflichen Compendien der Dogmatik von Ammon und Wegſcheider[49]), welche beide nicht nur den bibliſchen, ſondern auch den kirchlichen Lehrbegriff angeben, und ihn regelmäßig mit einem judicio rationis humanae begleiten.

F. H. C. Schwarz: Grundriß der kirchlich-proteſt. Dogmat. 2te Aufl. Heidelb. 1816. Ph. Marheinecke: die Grundlehren der chriſtl. Dogmatik, Berl. 1819. 8.

*) Tweſten, Aug. Detl. Chr., Vorleſungen über d. Dogmatik d. evangel. luther. Kirche, nach dem Compendium des Hrn. D. de Wette. 1. B. Hamb. 1826. — Schleiermacher, Friedr., der chriſtliche Glaube nach den Grundſätzen der evangel. Kirche im Zuſammenhange dargeſtellt. 2 Thle., Berl. 1821 f. 8. Zur Erläuterung dieſes Syſtems erſchienen: Rätze, J. G., Erläuterung einiger Hauptpunkte in Schleiermachers chriſtl. Glauben. Lpz. 1823. 8. Braniß, C. J., Ueber Schleiermachers Glaubenslehre; ein kritiſcher Verſuch. Berl. 1824. 8. Vergl. die beiden Aufſätze von mir: Ueber das Princip der Schleiermacherſchen Glaubenslehre; im Journal f. Prediger. 66. Bd. 1. St. und: Ueber den Begriff der Erlöſung, und die damit zuſammenhängenden Vorſtellungen von Sünde und Erbſünde in der chriſtl. Glaubenslehre des Hrn. Prof. D. Schleiermacher. Ebendaſ. 67. Bd. 1. St. — Haſe, Karl, Lehrbuch der evangeliſchen Dogmatik. Stuttg. 1826. 8.

49) C. F. Ammon: summa theologiae christianae. Gött. 1803. 3te Aufl. Lips. 1816. Wegſcheider ſ. die 45ſte Anm.

§. 13.

Abhandlung der Dogmatik.

Nach dem Zwecke dieſes Handbuchs, das eine kritiſche Darſtellung des Syſtems der Glaubenslehre der Kirche ſeyn ſoll, kann die innere Oekonomie deſſelben nur dieſe ſeyn, daß es überall zuerſt die kirchliche Lehre aus den Bekenntnißſchriften der Kirche aufſtellt, dann aber ſie nach ihrem bibliſchen, dogmatiſchen und philoſophiſchen Grunde prüft.

Die Dogmatik ſelbſt aber theilt ſich (vergl. §. 9.) in zwei Hauptttheile: 1) Grundſätze unſrer Kirche über die chriſtliche Religion und die heilige Schrift überhaupt; 2) Meinungen der Kirche über die chriſtlichen Glaubenslehren. Der erſte Theil betrifft die Form, unter welcher unſre Kirche die chriſtliche Religion und deren Urkunden erblickt, und handelt daher von der chriſtlichen Religion als einer göttlich geoffenbarten, und den Urkunden derſelben, der heiligen Schrift. Der zweite Theil betrifft die Materie der chriſtlichen Religionslehre, und zwar den theoretiſchen Theil, und enthält die Glaubenslehren des Chriſtenthums nach den Beſtimmungen, welche die Kirche darüber feſtgeſetzt hat.

Den erſten Theil verweiſet man gewöhnlich in die Prolegomenen; in der Dogmatik unſerer Kirche aber iſt er weſentlich. Denn alles beruht bei ihr auf dem Princip, daß die chriſtliche Lehre göttliche Offenbarung, und die heilige Schrift, als der inſpirirte Codex derſelben, die einzige zuverläſſige Erkenntnißquelle dieſer Offenbarung ſey. Dieſer Theil wird daher zuerſt die Grundſätze der Kirche über die chriſtliche Religion als göttliche Offenbarung, dann aber zweitens ihre Grundſätze über den Codex der chriſtlichen ſowohl, als der göttlichen Offenbarungen überhaupt darſtellen.

Dogmatik.

Erſter Theil.

Die Grundſätze der evangeliſch-lutheriſchen Kirche über die göttliche Offenbarung und den Codex derſelben, die heilige Schrift.

§. 14.
Von dem Princip der Erkenntniß der chriſtlichen Theologie.

Nach den ſymboliſchen Büchern gibt es einen von Gott unmittelbar den Menſchen mitgetheilten Unterricht in Sachen der Religion, welcher in der heiligen Schrift enthalten iſt. Dieſer alſo iſt das Princip der Erkenntniß aller Theologie *). Sie ſtellen daher als Hauptgrundſatz auf, daß allein die heilige Schrift alten und neuen Teſtaments die Regel ſey, nach welcher alles, was als göttliche Lehre oder Anſtalt betrachtet werden ſolle, beurtheilt werden müſſe; oder daß die Schrift allein für die einzige Richtſchnur des Glaubens und Lebens für den Menſchen gehal-

*) Principium, id a quo aliquid pendet s. procedit. Das princip. essendi (wie unſre ält. Dogmatiker ſich ausdrückten) für alle Theologie iſt Gott; das princip. cognoscendi der chriſtl. Theologie, die Offenbarung oder der Codex derſelben. Ein anderes iſt das Princip des Syſtems, worüber §. 9. zu vergleichen iſt.

ten werden dürfe[1]). Die Augsburgiſche Confeſſion und die Apologie ſtellen dieſen Grundſatz zwar noch nicht ausdrücklich auf, weil die erſtere noch keine polemiſche Tendenz gegen die römiſche Kirche hatte; aber ſie ſetzen ihn überall voraus, und die Vorrede zur Augsb. Confeſſion bezieht ſich ausdrücklich darauf, daß die Confeſſion aus der Schrift und dem lautern Worte Gottes (ex scripturis sanctis et puro verbo Dei, p. 6.) genommen ſey. In welchem Verhältniſſe die menſchliche Vernunft zu dieſem gegebenen Erkenntnißgrund der Theologie ſtehe, darüber wird in den frühern Bekenntniſſen nichts ausdrückliches beſtimmt, und nur erſt die Concordienformel ordnete die Ausſprüche der Vernunft der Schrift gänzlich unter[2]),

---

1) Art. Schm. P. 2. art. 2. p. 308. „regulam aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem." Form. Conc. epit. p. 570. „docemus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata, omnesque doctores aestumari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum Vet. tum Novi Test." — ib. p. 573. „sola sacra scriptura judex, norma ac regula cognoscitur, ad quam, ceu ad Lydium lapidem, omnia dogmata exigenda sunt et judicanda, an pia, an impia, an vera, an vero falsa sint." und uber. expos. p. 631. „sacras literas solas unicam et certissimam illam regulam esse credimus, ad quam omnia dogmata exigere et secundum quam de omnibus tum doctrinis tum doctoribus judicare oporteat." — p. 636. „verbum Dei tanquam immotam veritatem pro fundamento ponimus." — p. 637. „rejicimus omnes haereses et errores, qui in primitiva ecclesia ex solidis verbi Dei fundamentis rejecti sunt."

2) F. Conc. ub. expos. II. p. 657. „Licet autem ea (die Schriftlehre de libero arbitrio) supercilio humanae rationis et philosophiae displiceant: tamen novimus mundi hujus perversissimi sapientiam coram Deo esse stultitiam, et quod de capitibus religionis nostrae tantummodo ex verbo Dei sit judicandum." F. C. VIII. p. 635. (Lutherus) „hoc discrimen inter divina et humana scripta perspicue posuit; solas videlicet sacras literas pro unica regula et norma omnium dogmatum agnoscendas, iisque nullius omnino hominis

wiewohl dieſe Unterordnung auch ſchon aus der Lehre von der Erbſünde und dem Verderben der menſchlichen Vernunft von ſelbſt abfließt.

Die Urſache des hohen Anſehens, welche unſre Bekenntniſſe der heiligen Schrift beilegen, iſt aber dieſe, weil ſie in ihr, und zwar in ihr allein, eine **unmittelbare göttliche** Offenbarung ſuchen, oder, was daſſelbe iſt, glauben, daß ſie die Lehren und Ausſprüche von Männern enthalte, welche von Gott durch ſeinen Geiſt zur Erkenntniß der Wahrheit übernatürlich erleuchtet worden ſeyen.

Dieſe Behauptung findet ſich zwar nicht ausdrücklich in ihnen niedergelegt, aber es folgt dieſes a) aus dem göttlichen Anſehen, daß ſie der Schrift deßwegen beilegen, weil ſie verbum Dei ſey, oder enthalte (ſ. Anmerk. 1. 2.) d. h. Lehre und Gebot Gottes; b) aus ihrer Behauptung, daß der heilige Geiſt durch die Propheten und Apoſtel geredet habe[3]; es folgt c) daraus, daß ſie das, was der Menſch durch den Gebrauch ſeiner eigenen Vernunft (ratiocinando) erkennt, von dieſem von Gott kommenden, **gegebenen** Unterrichte, als von etwas Höherem, dem ſich die Vernunft unterwerfen müſſe, unterſcheiden[4]; daß

---

scripta **adaequanda**, sed potius **omnia subjicienda esse.**"

3) S. das 8te Kapitel im 3ten Thl. der Schmalk. Art. gegen das Ende, wo es unter andern heißt: Petrus, prophetae, inquit, non ex voluntate humana, sed spiritu s. inspirati, locuti sunt sancti Dei homines. — Sancti erant, cum spiritus s. per eos loqueretur." — Apol. II. p. 81. „mirum est, adversarios tot locis scripturae nil moveri. — num frustra existimant toties idem repeti? num arbitrantur excidisse **spiritui sancto** non animadvertenti **has voces**?" Aug. C. abus. VII. p. 42. „cur toties prohibet **scriptura** condere et audire traditiones? — num frustra haec praemonuit **spiritus sanctus**?" Praef. ad Apol. p. 48. contra manifestam scripturam spiritus sancti." — Apol. 13. p. 288. heißt es von der Stelle 1 Kor. 7, 2. „neque vero ulla vota, aut ullae leges possunt abolere mandatum **spiritus sancti.**

4) S. Anmerk. 2. — Art. Schm. Pt. 3. 1. p. 317. „peccatum haereditarium tam profunda est corruptio naturae, ut

ſie d) behaupten, menſchliche Gebote oder Gelübde könnten das Gebot der Schrift, weil es ein von Gott gegebenes ſey, nicht verändern [5]), und daß ſie e) in allen ihren gelegentlichen Aeußerungen den Inhalt der Schrift beſtändig einen göttlichen Unterricht nennen, und ihn als ſolchen behandeln [6]).

Ungeachtet alſo die ſymboliſchen Bücher keine Theorie der Offenbarung als conſiteor aufſtellen; ſo ſieht man doch, daß ſie lehren, Gott habe einigen Menſchen einen unmittelbaren Unterricht in Sachen der Religion ertheilt, und der Geiſt Gottes habe ſie erleuchtet, durch ſie geſprochen. Sie verſtehen alſo unter Offenbarung einen von Gott oder deſſen Geiſt der menſchlichen Seele unmittelbar, ohne Dazwiſchenkunft eines Dritten, ertheilten Unterricht, den ſie von der Gotteserkenntniß, welche die menſchliche Vernunft durch eigenes Nachdenken erlangen kann, wohl unterſcheiden. Sie nennen alſo die Offenbarung eine göttliche, nicht wegen ihres Inhalts, ſondern wegen ihres göttlichen Urſprungs, und unterſcheiden ſie von der Vernunfterkenntniß nicht als contrarium, ſondern als

---

nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex scripturae patefactione (deutſch: „aus der Schrift Offenbarung") agnoscenda et credenda sit."

5) S. den 26ſten Artik. d. Augsb. Conf., wo menſchliche Traditionen der göttlichen Lehre durchgängig entgegengeſetzt werden. Desgl. apol. art. 8. — Aug. C. de abus. 3. p. 23.: „sicut nulla lex humana potest mandatum Dei (in der Schrift) tollere; ita nec votum potest tollere mandatum Dei." Ebendaſ. 6. p. 34. — Daſſelbe behaupten ſie auch von Gebräuchen; apol. 12. p. 272. „neque vero leve est peccatum, tales cultus sine mandato Dei, sine exemplo scripturae in ecclesia instituere."

6) Die Religionslehre der Schrift heißt Apol. p. 232. „sana doctrina, „deutſch: die reine göttliche Lehre." F. C. epit. 11. p. 619. voluntas Dei revelata. art. 17. p. 809. sanctum Dei praeceptum; — verbum Dei revelatum. p. 710. doctrina coelestis. — Art. Schm. Pt. 3. 13. p. 279. „Si haec non est ipsa evangelii vox, si non est sententia patris aeterni, quam tu, qui es in sinu Patris, revelasti mundo, jure plectimur."

diverſum, in Hinſicht des Inhalts und der Auctorität. — Wir haben ſonach bei dem ſymboliſchen Lehrbegriffe zweierlei zu betrachten 1) die Lehre von der göttlichen Offenbarung, und 2) die Lehre von der heiligen Schrift, als dem alleinigen Codex der göttlichen Offenbarung; welches zwei Kapitel dieſes Theils gibt. Zuvor aber wollen wir über das Ganze die dogmatiſche (§. 11.) Kritik folgen laſſen, weil beide Behauptungen bei derſelben ſich nicht wohl trennen laſſen.

§. 15.

Dogmatiſche Beurtheilung der kirchlichen Theorie.

Es leuchtet von ſelbſt ein, daß die Theorie der ſymboliſchen Bücher von der Schrift und der in ihr enthaltenen göttlichen Offenbarung mangelhaft und ſelbſt nach ihrem Syſteme unvollkommen iſt. Denn was 1) die heilige Schrift betrifft, ſo iſt offenbar die Beſtimmung, daß ſie allein Regel und Richtſchnur des Glaubens und Lebens ſey, eine antithetiſche, gegen die Tradition, Conciliienbeſchlüſſe und Ausſprüche der Päpſte gerichtet, welche die römiſche Kirche der Schrift gleich ſetzt. Dieſe vermeintlichen Erkenntnißquellen zu verwerfen, war die Hauptabſicht der ſymboliſchen Bücher, und darum blieb der Sinn der Theſis ſelbſt, und ihr Gebrauch für unſre Kirche unerörtert und unbeſtimmt. Es iſt nämlich gleich der Ausdruck ſelbſt in den in der Anmerk. 1. und 2. angeführten Hauptſtellen ſchwankend, indem es bald scriptura sacra, bald verbum Dei heißt. Man könnte glauben, die Symbole erklärten beides für durch und durch identiſch, was aber, wie ſich ergeben wird, doch nicht der Fall iſt, und auch nicht ſeyn kann, da die Schrift auch manches Menſchenwort enthält, das durchaus vom göttlichen Wort geſchieden werden muß. Man muß alſo den Ausdruck verbum Dei als eine nähere Beſtimmung des Ausdrucks scriptura s. anſehen. Nun entſtehet aber die Frage: Was iſt in der Schrift Wort Gottes? und nach welchen Regeln iſt das Wort Gottes aus der Schrift zu ſchöpfen? — Auch nicht

einmal der Umfang der Schriften, die das Wort Gottes enthalten, wird genau begrenzt. Es heißt bloß prophetica et apostolica scripta cum Vet. tum Novi Test., ohne ſie weiter anzugeben. Noch weniger wird geſagt, wie die Schrift Regel und Richterin des chriſtlichen Glaubens und Lebens ſey? ob damit gemeint ſey, daß jeder Lehrſatz wörtlich in der Schrift vorkommen müſſe, und das Geſchäft des Theologen bloß ſey, dieſe Lehrſätze zu ſammeln, oder ob man dabei mehr auf den Sinn und Geiſt der ganzen Schrift als auf einzelne Worte und Ausdrücke zu ſehen habe. Endlich wird nichts beſtimmt darüber, wie die Ausſprüche der Schrift zu ermitteln ſeyen? welcher Erklärung man folgen ſolle, der wörtlichen oder einer geiſtigen Ausdeutung? wer die Schrift erklären, und wer über das, was Schriftlehre ſey, den entſcheidenden Ausſpruch thun ſolle, ob jeder Einzelne, oder die Kirche, ob die Lehrer des Worts allein, oder Lehrer und Laien zuſammen? Es war den Verfaſſern der Symbole auch hier mehr um die Antitheſis gegen die römiſche Kirche, als um die Entwickelung der Theſis für ihre eigene Kirche zu thun, in welcher daher alle dieſe Fragen im Laufe der Zeit zur Unterſuchung kommen mußten.

Was aber 2) ihre Theorie von der in der Schrift enthaltenen Offenbarung betrifft; ſo ermangeln auch hier unſre Bekenntnißſchriften genauerer Beſtimmungen. Sie erklären ſich nicht weiter über die Art der Einwirkung des Geiſtes Gottes auf die menſchliche Seele, und die ſubjectiven Kriterien, an denen der Menſch dieſe Einwirkung als eine göttliche erkennen könne; nicht über innere oder äußere Beglaubigung einer empfangenen Offenbarung für Andere. Auch über die Nothwendigkeit einer Offenbarung ſchweigen ſie. Sie ergibt ſich aber aus der Lehre von der Erbſünde, ihrer Verdammlichkeit und ihren Folgen. Denn da der Menſch dadurch ganz unfähig geworden ſeyn ſoll, Gott und ſeine Gebote zu erkennen; ſo mußte Gott, wenn er den Menſchen retten wollte, ihm Offenbarung geben. Da aber dieſer Wille Gottes, den

Menſchen zu retten, durchgängig als Gnade dargeſtellt wird; ſo iſt jene Nothwendigkeit keine abſolute, ſondern eine hypothetiſche.

Eine beſonders wichtige Unvollkommenheit der Theorie der ſymboliſchen Bücher iſt, daß ihr eine Beſtimmung über das Verhältniß der zu verſchiedenen Zeiten erfolgten Offenbarungen unter einander ſelbſt mangelt. Sie ſtellen das allgemeine Princip, daß die in der ganzen Schrift enthaltene göttliche Offenbarung die letzte Richterin in Glaubensſachen ſey, ohne alle nähere Beſtimmung auf, und brauchen ohne Unterſchied Stellen des alten und neuen Teſtaments zum Beweis; ja es iſt ihnen ſchon ein in der Schrift vorkommendes Beiſpiel[7]) zum Beweiſe genug. Sie haben daher die Offenbarung durch Chriſtum und die Offenbarungen vor ihm als eine betrachtet, wie dieſes auch unſre ältern Theologen thaten. Sie ſetzen daher auch die Offenbarungen des alten Teſtaments denen des N. T. gleich, und brauchen ſie ohne Unterſchied zum Beweiſe ihrer Sätze oder zur Widerlegung ihrer Gegner[8]), mit der einzigen Einſchränkung, daß die Beobachtung der Ceremonien des moſaiſchen Gottesdienſtes von Jeſu, wenn auch nicht aufgehoben, doch wenigſtens nachgelaſſen worden ſey[9]). Eben ſo wenig unterſcheiden ſie beim Inhalte

---

7) S. d. letzte Stelle der 5. Anmerk. — Apol. 9. p. 228. „cum adversarii doceant, fiduciam collocare in invocatione sanctorum, cum neque verbum (hier ſo viel als mandatum) Dei, neque exemplum scripturae habeant. ib. p. 224.

8) S. die 1. Anmerk. — Außerdem Apol. art. 1. über den Spruch Geneſ. 3, 15. art. 6. p. 181. sqq. p. 190. — Apolog. art. 2. p. 60. „universa scriptura in hos duos locos praecipuos distribui debet, in legem et promissiones.“ Art 5. p. 173. sq. „Consensus prophetarum judicandus est universalis ecclesiae consensus esse. Nec Papae nec ecclesiae concedimus potestatem decernendi contra hunc consensum prophetarum.

9) Apol. art. 7. p. 43. „Scriptura abrogavit sabbatum, quae docet, omnes ceremonias Mosaicas post revelatum evangelium omitti posse.

des N. Teſtam., was eigentlich göttlicher und folglich allgemein verbindlicher Unterricht ſey und was nicht. Daß ſie dadurch ſich öfters in Verlegenheit ſetzen mußten, war unvermeidlich, weil ihre Gegner ſie nun nicht ſelten mit den eignen Waffen beſtritten, und die Differenz des alten und neuen Teſtaments in vielen Dingen ihnen ſelbſt nicht entgehen konnte. Dieſe Verlegenheit ſpricht ſich z. B. bei Luther aus, der das dritte Gebot von der Sabbathsfeier für unverbindlich erklären mußte, weil es ein temporelles ſey, ungeachtet es in der Reihe der andern göttlichen Gebote ſteht, womit er zugab, daß die Vernunft nach dem Inhalte der Schrift beurtheilen dürfe, ob etwas göttliches Gebot und Lehre ſey, oder nicht[10]). Eben ſo geräth Melanthon (apol. art. 12. p. 259 sq.) ins Gedränge, wenn ſich die Gegner zur Vertheidigung des Meßopfers auf das tägliche Opfer im moſaiſchen Geſetze, als typus der Meſſe, und art. 11. p. 243 f. wenn ſie ſich wegen des Cölibats auf das Gebot des moſaiſchen Prieſterthums, daß der Prieſter, wenn er den Tempeldienſt verrichten ſolle, ſich des Beiſchlafs enthalten müſſe, berufen. Auch die Augsburgiſche Confeſſion ſieht ſich genöthigt zuzugeben, daß im N. T. lokale und temporelle Vorſchriften enthalten ſeyen, z. B. das Gebot 1 Kor. 11, 5. daß die Weiber verſchleiert ſeyn ſollen, (Aug. C. de abus. VII. p. 42.) desgleichen den apoſtoliſchen Beſchluß Apoſt. 15, 20. mit dem Hinzufügen, daß man darauf ſehen müſſe, ob etwas für immer verordnet ſey, oder nicht[11]). Daß aber die Verfaſ-

---

10) Cat. maj. 3 praec. p. 423. quamobrem hoc praeceptum, quantum ad externum, illum et crassum sensum attinet (nämlich ein Ruhe- und Erholungstag zu ſeyn), ad nos Christianos non pertinet. Est enim externa quaedam res sicut omnes aliae V. T. constitutiones, certis quibusdam ritibus, personis, temporibus et locis destinatae, quae omnes jam per Christum liberae factae sunt. Caeterum, ut hinc christianum quendam intellectum hauriamus pro simplicibus etc.

11) A. C. de abus. VII. p. 43. „apostoli jusserunt absti-

ſer der ſymboliſchen Bücher dadurch und durch die Vergleichung der Moral des A. und N. Teſt. nicht zu näherer Beſtimmung ihres Princips geleitet wurden, iſt um ſo befremdlicher, da ſie nach dem Sinne ihres Syſtems nichts in der Schrift zur religiöſen Offenbarung zu rechnen berechtiget waren, als was entweder zum Geſetz oder zum Evangelio gehört. Denn ganz conſequent beziehen ſie den göttlichen Unterricht nur auf die zwei Punkte: Bekanntmachung der geſtifteten Erlöſungsanſtalt (Berufung zum Glauben) und Gebot über die Beſſerung und ein nach Gottes Willen eingerichtetes heiliges Leben (Berufung zur Buße).

Doch, was das Wichtigſte iſt, nach der Lehre der ſymboliſchen Bücher über die Perſon Chriſti, und die communicatio idiomatum ſcheint eine Theorie der Offenbarung, wie ſie zu Grunde legen, ganz überflüſſig zu ſeyn. Denn da die menſchliche Natur des Gottmenſchen Chriſti der Eigenſchaften der göttlichen, namentlich der Allwiſſenheit, theilhaftig war; ſo bedurfte es für Chriſtum keiner Offenbarung. Sie ſchreiben ihm auch wohl nirgends Offenbarung zu, ſondern betrachten ſeine Ausſprüche, als die des Sohnes Gottes, ſchon ſeiner Perſon wegen für verbindlich; wenigſtens Luther in der (Anmerk. 6.) angeführten Stelle. Für Chriſtum alſo bedurfte es der Offenbarung durch den Geiſt Gottes nicht; ebenſo wenig als für die Evangeliſten, die ſeine Ausſprüche bloß referiren, und ſelbſt nicht für diejenigen Apoſtel, die ſeinen Unterricht genoſſen, ſondern nur für Paulus und die Propheten des A. Teſtam. Auch hätte ſich hieraus von ſelbſt das Verhältniß der chriſtlichen Lehre zu den frühern Offenbarungen ergeben. Da die letztern nur Einleitung zu dem Erlöſungs-

nere a sanguine, quis nunc observat? neque tamen peccant, qui non observant, quia ne ipsi apostoli voluerunt onerare conscientias tali servitute, sed ad tempus prohibuerunt propter scandalum. Est enim perpetua voluntas consideranda in decreto.

werk und Vorbild deſſelben ſeyn ſollten; ſo iſt klar, daß der Inhalt des N. Teſt. (die Glaubwürdigkeit ſeiner Verfaſſer vorausgeſetzt) über dem A. Teſt. ſtehet, und daß für Chriſten nicht das, was den Schatten und das Vorbild enthielt, ſondern das Original und die Wirklichkeit, d. i. Chriſtus und ſeine Lehre, die höchſte norma fidei et vitae ſeyn muß.

Nach dieſer dogmatiſchen Prüfung iſt nun die Theorie der ſymboliſchen Bücher 1) über die Offenbarung, und 2) über die Schrift als Codex der Offenbarung, auch mit den Ausſprüchen der Schrift ſelbſt und den Grundſätzen der menſchlichen Vernunft zu vergleichen.

Erſtes Kapitel.

Von der göttlichen Offenbarung.

§. 16.

Begriff der Offenbarung überhaupt nach der Schrift.

Das ganze Alterthum hatte die Vorſtellung, daß alle, als Weiſe, Künſtler, Dichter, welche Großes und Gutes hervorbrachten, und im Zuſtande der Begeiſterung wirkten, unter dem Einfluſſe eines göttlichen Anhauchs oder Geiſtes ſtänden[12]. So auch bei den Hebräern, wie aus 1 Sam. 10, 5. 2 Kön. 3, 15. 4 Moſ. 11, 25. 2 Moſ. 31, 3. 35, 31. erhellt. Von dem Mittheilen des Unbekannten, Verborgenen wird beſonders ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις (גָּלָה, revelavit) gebraucht, das eigentlich heißt: den Schleier von et-

---

12) Sie hießen θεόφοροι, θεόδοχοι, θεόπνευστοι, θεομάντεις, ἔνθεοι, und der Zuſtand ἐπίπνοια, θειασμός, cf. Homer. Odyss. I, 347. XXII, 347. Cicero pro Arch. c. 8. Tusc. 5, 4. Xenoph. Mem. I, 1. Eurip. Iphig. 762. Cicero de nat. Deor. 2, 66. „nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit.“

was wegziehen; etwas aufdecken, 5 Moſ. 20, 17—21. 4 Moſ. 5, 18. 1 Sam. 20, 30.; — dann tropiſch; etwas, das nicht bekannt war, durch Wort oder That bekannt machen, es mag nun nur wegen gewiſſer Umſtände (relativ) unbekannt oder ſo beſchaffen ſeyn, daß man es niemals ohne fremde Hülfe gefunden haben würde (abſolut unbekannt). Matth. 10, 26. Luk. 2, 35. Sir. 22, 22.[13]). — So auch der religiöſe Begriff von offenbaren, wenn es Gott zugeſchrieben wird. Es heißt, den Menſchen von Dingen, die ihm noch unbekannt ſind, unterrichten. Die Schrift erwähnt göttlicher Offenbarungen durch Erſcheinungen und Engel (1 Moſ. 3, 8—10. 18, 1 ff. 19, 1. 2 Moſ. 3, 2 ff. 40, 34. 2 Sam. 24, 17. Dan. 9, 21. Luk. 1, 19. 2, 9. 24, 23.), durch Träume (1 Moſ. 28, 12. Matth. 2, 12. 13. 22. Apoſt. 16, 9.), Ekſtaſen (Jeſ. 6, 1 ff. Ezech. 1, 1 ff. 2 Kor. 12, 2—4.), Stimmen vom Himmel (1 Moſ. 22, 11. Matth. 3, 17. Joh. 12, 28. Apoſt. 9, 4.), die Antworten durch das Urim und Thummim (2 Moſ. 28, 30. 4 Moſ. 47, 21.). Dieſe Arten von Offenbarungen werden aber meiſtens auf ſpecielle Gegenſtände, und nur ſelten auf religiöſe Ideen bezogen. Wichtiger iſt daher ein anderer Unterſchied im bibliſchen Begriff der Offenbarung. Er wird nämlich 1) in den Fällen gebraucht, wo Gott dem Menſchen Thatſachen vorhält, durch welche ihm etwas gelehrt werden ſoll, wenn er nämlich darauf aufmerkſam iſt, und ſeine Vernunft gebraucht. In dieſem Falle wird der Stoff zur Erkenntniß, nicht aber die Erkenntniß ſelbſt gegeben, die vielmehr durch ein Urtheil der Vernunft (ratiocinium) daraus abgeleitet werden muß. Joh. 12, 38. 1 Petr. 1, 5. 5, 1. vergl. Joh.

---

13) Es war daher eine willkührliche, dem Sprachgebrauche nicht gemäße Beſtimmung, wenn man (z. B. Morus, epit. p. 6.) unter Offenbarung die Bekanntmachung ſolcher Lehren verſtand, welche die menſchliche Vernunft von ſelbſt nie erkannt haben würde. So war die Lehre von Einem Gotte als Offenbarung bei den Juden, und ohne Offenbarung bei einigen Philoſophen des Alterthums.

10, 25. Ἀποκαλύπτειν iſt dann eben ſo viel, als φανερὸν ποιεῖν, φανερὸν γίνεσθαι, was in ähnlichen Fällen dafür gebraucht wird (1 Kor. 4, 5.) und man kann daher dieſe Art von Offenbarung göttliche Manifeſtation nennen, beſonders da der Apoſtel Paulus ſelbſt dieſen Ausdruck von der Erkenntniß Gottes aus den Werken der Natur braucht, Röm. 1, 19. vergl. Apoſtelg. 14, 17. Pſalm 19, 1 ff. und Röm. 2, 14 f. vergl. 5 Moſ. 30, 11 ff. Bei der Manifeſtation iſt der Menſch activ, und muß Gott ſuchen und ergreifen (ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν, Apoſt. 17, 27.). Beiſpiele finden ſich davon, außer den angeführten, Jeſ. 52, 10. Apoſt. 10, 10 ff. — Offenbarung wird aber auch 2) von einer Thätigkeit Gottes oder ſeines Geiſtes gebraucht, durch welche er ohne Dazwiſchenkunft einer vermittelnden Urſache (sine causarum externarum interventu) der Seele des Menſchen Kenntniſſe mittheilt. Amos 3, 7. Jeſ. 59, 21. Dan. 2, 47. 1 Moſ. 17, 1. 1 Kor. 2, 10. Eph. 1, 9. 2 Kor. 12, 1. 2 Petr. 1, 21. Mark. 13, 11. Luk. 12, 18. Dieſe Art von Offenbarung kann man Inſpiration nennen, da ſie meiſtens vom Geiſte Gottes abgeleitet und mit dem Namen ἐπίπνοια, θειασμός (das Hebräiſche רוּחַ יְהוָה עָלַי) belegt wird*). Bei der Inſpiration verhält ſich der Menſch leidend; Gott ſucht und ergreift ihn (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενος λαλεῖ, 2 Petr. 1, 21.)[14]).

*) Sehr richtig bemerkt Tweſten hierbei (Vorleſ. S. 400.) die ganze Erſcheinung Chriſti ſey vorzugsweiſe als Manifeſtation zu begreifen, die höhere Erkenntniß der Propheten und Apoſtel aber als Inſpiration.

14) Die alte Welt ſtellte ſich die Wirkung der Inſpiration auf das Gemüth des Empfängers, beſonders bei Ertheilung von Orakeln, ſo ſtark vor, daß der Prophet nicht die Freiheit habe, was er ſagen wolle, ſondern ſagen müſſe, was ihm der Geiſt auszuſprechen gebe. S. Homer Odyſſ. 1, 347—350. und in den Sibyllin. Orakeln ſagt die Sibylle (2. Bd. S. 189. edit. Gallaei): οὔτε γὰρ οἶδα ὅ, τι λέγω, κέλεται δὲ θεὸς τὰ ἕκαστ᾽ ἀγορεύειν. Ganz ſo ſagt Joſephus (antiq. 4, 6. 5.) von Bileam, als er das Iſraelitiſche Volk gegen ſeinen Willen ſegnen mußte (4. Moſ.

Dieſe Art der Offenbarung kann man die **unmittelbare** nennen, weil nichts Manifeſtirendes zwiſchen Gott und der menſchlichen Seele ſteht, (denn das Sprechen, das bisweilen Gott zugeſchrieben wird, iſt ſymboliſcher Ausdruck der Ideenerweckung in dem Menſchen) — oder auch die **übernatürliche**, weil Gott dem Menſchen Gedanken mittheilt durch ſich ſelbſt, ohne Vermittelung der **Natur**, d. h. des Zuſammenhangs ſinnlicher Erſcheinungen. Die Manifeſtation aber kann **mittelbare** Offenbarung heißen, weil bei ihr zwiſchen Gott und der menſchlichen Vernunft etwas Aeußerliches (Schickſale, Naturerſcheinungen) ſteht, durch welche die Kenntniß des Göttlichen vermittelt, alſo weil dieſe Kenntniß durch Mittelurſachen gegeben wird, — und **natürliche**, weil ſich Gott in der Natur und durch ſie dem Menſchen kund thut. In Hinſicht auf den Empfänger gibt die Inſpiration unmittelbares Wiſſen, weil ſie eine Thatſache im menſchlichen Bewußtſeyn iſt, die Manifeſtation aber mittelbares Wiſſen, weil da der Empfänger discurſiv erkennt, d. h. durch Urtheil und Schluß[15].

---

23. und 24.): *καὶ ὁ μὲν τοιαῦτα ἐπεθείαζεν, οὐκ ὢν ἐν ἑαυτῷ, τῷ δὲ θείῳ πνεύματι πρὸς αὐτὰ κεκινημένος*, und legt dem Bileam die Worte in den Mund: *δοκεῖς ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναί τι* (daß es mir und andern Propheten frei ſtehe) *περὶ τῶν τοιούτων σιγᾶν ἢ λέγειν, ὅταν ἡμᾶς τὸ τοῦ θεοῦ λάβῃ πνεῦμα; φωνὰς γὰρ ἃς βούλεται τοῦτο καὶ λόγους οὐδὲν ἡμῶν εἰδότων ἀφίησιν. — — Παντελῶς γὰρ ἀσθενεῖς οἱ προγινώσκειν περὶ τῶν ἀνθρωπείων παρ᾽ ἑαυτῶν λαμβάνοντες ὥστε μὴ ταῦθ᾽ ἅπερ ὑπαγορεύει τὸ θεῖον λέγειν* (Apoſt. 2, 4. *καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι*), *βιάζεσθαι δὲ τὴν ἐκείνου βούλησιν. Οὐδὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ἔτι* (nichts hängt mehr von uns ab) *φθάσαντος εἰσελθεῖν ἐκείνου ἡμέτερον.* -- Daſſelbe ſagt **Philo**: quis rerum divin. haer. p. 404.: *προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου. Ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ᾽ αὐτοῦ.* Man vergl. auch Diod. Sic. lib. 16. c. 26.

15) Dieſe Eintheilung iſt auf die Art der urſprünglichen Mittheilung gegründet. Unſre alten Theologen brauchten die Wörter anders. Unmittelbar nannten ſie die Offenbarung in Hinſicht des

§. 17.
Beurtheilung der kirchlichen Theorie von Offenbarung nach dem A. T.

Es iſt unbezweifelt, daß das A. T. eine Reihe von Inſpirationen aufſtellt, welche heiligen Männern zu Theil geworden ſeyen, beſonders dem Moſes und den Propheten. Doch die Idee von Offenbarung, die wir in der Wiſſenſchaft ſuchen, nämlich die Idee eines Zuſammenhangs religiöſer Wahrheiten, die durch die Inſpiration gegeben worden wären, iſt dem A. T. gänzlich fremd. Es ſind einzelne Gebote, Eröffnungen, Entſcheidungen in zweifelhaften Fällen, Enthüllungen der Zukunft, Ausſprüche der Begeiſterung, welche ſie von Gott und ſeinem Geiſte ableiten, weit öfterer auf einzelne Schickſale als auf Religionswahrheiten ſich beziehend. (z. B. 2 Moſ. 3, 1 ff. 4, 12. Dan. 1, 17—22. 2, 18 ff. 9, 21 ff.). So auch in den Propheten, die eben ſo oft von den politiſchen Verhältniſſen, als von religiöſen Gegenſtänden ſprechen. Und ſelbſt die moſaiſche Geſetzgebung, die ſich ganz als Gottes Geſetzgebung ankündigt, hat nicht den Charakter eines religiöſen Unterrichts, ſondern den einer politiſchen Geſetzgebung, wenn man die einzige Idee von dem einen Gott als Schöpfer der Welt ausnimmt. Und auch dieſe Idee erſcheint in ihr als Grundſtein des politiſchen Gebäudes, der Theokratie, nicht als Lehrſatz. Die Geſetze über die Sitten aber ſind ſo eingeflochten in die politiſche Geſetzgebung, daß man nicht irren wird, wenn man ſie ihr auch zuzählt, wie denn auch Luther nicht verkannte, daß das dritte Gebot im Dekalogus ein politiſches des iſraelitiſchen Staats ſey. Ueberhaupt will der Moſaismus nicht ſowohl eine Lehre, als vielmehr eine Verfaſſung ſeyn, und kündigt ſich daher auch unter dem Namen eines Bundes (בְּרִית, διαθήκη)

---

erſten Empfängers; mittelbar in Hinſicht derer, welche ſie von jenem erhalten. Beſſer nennt man das revelationem primitivam et derivatam. Sie nahmen hierbei Offenbarung in dem Sinne, daß es einen Zuſammenhang geoffenbarter Lehren bezeichnet.

an. Die Religionslehre des A. T., oder die **patriarchaliſche, moſaiſche** und **prophetiſche** Religion, wie man ſich ausdrückte, kommt daher auf wenige Sätze zurück.

Was nämlich die den Patriarchen (d. i. den Stammvätern des menſchlichen Geſchlechts überhaupt und der Iſraeliten insbeſondere, welche vor Moſes lebten) ertheilten Offenbarungen, die man in antediluvianas und postdiluvianas ohne Nutzen eingetheilt hat, betrifft; ſo kommen ſie auf folgende Sätze zurück: a) es iſt ein allmächtiger Gott, dem die Menſchen gehorchen, und ihn für ihren Herrn und Geſetzgeber erkennen müſſen, Geneſ. 3, 3. und 17, 1., in welcher letztern Stelle beide weſentliche Theile der Religion dargeſtellt werden; nämlich der Glaube an Gott, als den Allmächtigen, den Schöpfer, und der Gehorſam gegen ſeinen Willen. Dieſes war die Hauptidee, die in dieſer Zeit in das vernünftige Bewußtſeyn der Menſchen trat, angeregt durch das Symbol des Erſcheinens und Sprechens Gottes. Die Bewahrer dieſes Glaubens ſind die Sethiten und Abrahamiten (Gen. 4, 26. 12, 8. 26, 24 f. 35, 1—7.). b) Der Menſch ſoll die Sünde nicht über ſich herrſchen laſſen; der Tugendhafte nur iſt Gott angenehm, der Laſterhafte aber wird von ihm beſtraft, und auch die verborgenen Verbrechen ſtraft ſeine Gerechtigkeit, ſ. Geneſ. 4, 7. 10. Kap. 6, 3. 5 ff. c) Der Menſch iſt gleichſam Gottes Statthalter, ſein Ebenbild auf Erden, welcher alle andre Geſchöpfe beherrſchen und zu ſeinem Beſten gebrauchen darf, (Gen. 1, 27—30. 2, 19.) ſein Leben ſelbſt aber iſt heilig und unverletzlich, Geneſ. 9, 1 ff. — Gewöhnlich rechnet man noch zur Religion der Patriarchen[16]) die Ankündigungen eines

---

16) J. H. **Heidegger** exercitat. de historia sacra patriarchar. P. III. J. J. **Heß** Geſchichte der Patriarchen, 2 Theile. Zürch 1776. 8. G. **Wernsdorf** diss. de divinis revelationibus earumque varietate, in ſ. dissert. T. 1. diss. 20. Uebrigens ſ. die bibl. Theologien des A. T. beſonders (G. L. **Bauer**) Theologie des A. T. Lpzg. 1796. gr. 8. und (**deſſ.**) Beilagen zur Theologie des A. T. Lpzg. 1801.

zukünftigen Beglückers der Menſchen, Geneſ. 3, 14. 15. 12, 3. 22, 18.; aber dieſe Stellen leiden eine verſchiedene Erklärung. Fehlerhaft aber war es, wenn man ehemals alles, was in der Geneſis ſteht, zur Religion der Patriarchen rechnete, z. B. die Lehre von der Schöpfung, dem Sündenfalle u. ſ. w., weil die Aufſätze darüber nicht von den Patriarchen herrühren. Eben ſo wenig gehören die Verheißungen 1 Moſ. 15, 4—6. und 16, 7 ff. zur Religion.

Die Summe des moſaiſchen Geſetzes aber, in wie weit es zur Religion gehört, iſt dieſe: es iſt ein einziger Gott, (Jehova, der ewig derſelbe iſt) und keiner außer ihm; er hat alles geſchaffen, erhält und regiert alles; er allein will von den Menſchen verehrt ſeyn; er verlangt die Tugend von den Menſchen; er beſtraft das Böſe und belohnt das Gute. Auch die Erwartung des Moſes, daß Gott einſt ſeinem Volke wieder einen neuen Propheten (d. i. Dolmetſcher des göttlichen Willens) erwecken werde, und das, was er von den Engeln ſagt, kann man mit zu der moſaiſchen Offenbarung rechnen, wiewohl Moſes dieſe Sätze nicht gerade als göttliche Offenbarung vorträgt[17]).

Die Offenbarungen, welche nach Moſes den Propheten des jüdiſchen Volks zu Theil wurden, und ſich auf die Religion bezogen, kommen auf zwei Punkte zurück: a) nähere Erklärungen über die Nothwendigkeit des Gehorſams gegen Gott und den wahren Werth des äußerlichen von Moſes verordneten Gottesdienſtes; und b) Ankündigungen eines neuen und vollkommenen Bundes zwiſchen Gott und Men-

---

17) J. J. Heß Geſchichte Moſis, 2 Thle. Zürch. 1778. 8. — J. D. Michaelis moſaiſches Recht, 6 Theile, Frankf. a. M. 1775 ff. 8. Hezels Schriftforſcher, 2ter Bd. 1ſtes Stück S. 175. Flatts Magaz. 3tes Stück S. 76 ff. (Jeruſalem): Briefe über die moſaiſch. Schriften und Philoſophie. Braunſchw. 3te Aufl. 1783. 8. Joſ. Prieſtley, Vergleichung der Geſetze des Moſes mit denen der Hinduer ꝛc., überſ. von Ziegenbein. Braunſchw. 1801. gr. 8.

ſchen, ſo wie Weiſſagungen auf den Stifter dieſes Bundes (Meſſias) und deſſen Schickſale[18].

Man ſieht alſo, daß die Offenbarungen des A. Teſt., in wie weit ſie religiöſen Inhalts ſind, nur die Religions- und Sittenlehre enthalten, von welcher Paulus Röm. 1, 19–21. und Kap. 2, 14. 15. verſichert, daß ſie der Menſch durch die Manifeſtation der Natur und des Gewiſſens allgemein erhalten habe, und daß nur das, was den Meſſias betrifft, das Einzige iſt, was ſich näher auf die Erlöſungsanſtalt oder das Chriſtenthum bezieht. Da nun die Gotteslehre und Moral viel vollkommner im N. T. von Jeſu und den Apoſteln vorgetragen, und durch dieſe ſchon hinlänglich als göttliche Lehre beglaubigt worden iſt; da es ſonach einer Beglaubigung derſelben durch das A. T. nicht bedarf; da endlich die Ankündigungen des Meſſias ihre Beglaubigung nur erſt in dem Erfolge finden: ſo iſt klar, daß es einer Theorie der Offenbarung für das A. T. nicht bedarf, daß aber auch daſſelbe in gleichem Sinne, wie das neue Teſtament, nicht judex et norma fidei et vitae für Chriſten ſeyn kann.

Und dieſes um ſo mehr, da das A. T. wohl einzelne ſeiner Ausſprüche vom Geiſte Gottes ableitet, aber niemals ſeinen ganzen Inhalt. In den moſaiſchen Schriften wird nur das eigentliche Geſetz als ein von Gott gegebenes dargeſtellt, nirgends aber der ganze, oder auch der hiſtoriſche Inhalt des Pentateuchs; auch das nicht, was von den frühern Schickſalen des Menſchengeſchlechts, und von den Patriarchen erzählt wird. Wenn man nun auch zugibt, daß die moſaiſche Geſetzgebung göttlich war, ſo folgt doch daraus nicht, daß Alles, was Moſes ſonſt erzählt, ihm

18) Niemeyers Charakteriſtik der Bibel, 5. Thl. S. 250 ff. Eichhorns Einl. in das alte Teſt., 3. Thl. Stäudlin de prophet. hebr. doctrina morali. Gott. 1798. 4. Henke's Neues Magaz. 4. B. 3. St. S. 540 ff. Scherers Schriftforſcher, 2. St. und 3. St. Hartmann Excurs zu ſ. Ueberſetz. des Propheten Micha (Lemgo, 1800. 8.)

durch den Geiſt Gottes mitgetheilt worden ſey, was der Verfaſſer des Pentateuchs auch nirgends behauptet. Er gibt auch das, was er von den, gewiſſen Perſonen, z. B. dem Abraham, als von Gott ertheilten, Offenbarungen erzählt, ganz hiſtoriſch, ohne nur mit einem Worte zu ſagen, daß er die Geſchichte ſolcher Offenbarungen ſelbſt aus Offenbarung habe. Aber auch die Darſtellung der moſaiſchen Geſetzgebung, als einer von Gott gegebenen, würde als hiſtoriſcher Bericht eines Dritten erſcheinen, und daher von deſſen Glaubwürdigkeit abhängen, wenn Moſes, wie Vater und de Wette behaupten, nicht ſelbſt der Verfaſſer ſeiner Schriften wäre[19]). Eben ſo wenig aber behaupten die Verfaſſer der andern hiſtoriſchen Schriften des A. T., daß ſie aus göttlicher Offenbarung geſchrieben hätten. Daſſelbe gilt vom Buche Hiob, das ſich ganz klar als ein dramatiſches religiöſes Gedicht ausſpricht, und nirgends behauptet, daß es das, was es Gott dabei ſprechen läßt, aus göttlicher Offenbarung habe. Noch weniger erklärt die koſtbare Liederſammlung der Pſalmen, daß die Ausſprüche, Gebete, Lobpreiſungen ihrer Verfaſſer von Gott ausgeſprochen worden wären, ſondern die einzelnen Stücke geben ſich als Ausflüſſe des religiöſen Gemüths ihrer eigenen Verfaſſer. Und wie wollte man auch die mit dem beſtimmten Gebote Chriſti ſtreitenden Verwünſchungen, die David gegen ſeine Feinde ausſpricht, als Gottes Ausſprüche anſehen? — Nicht anders iſt es mit den Salomoniſchen Schriften. Sie geben ſich als Ausſprüche menſchlicher Re-

---

19) J. S. Vater im 3ten Theile ſeines Commentars über den Pentateuch (3 Thle., Halle 1802—5. gr. 8.) De Wette Beiträge zu einer Einleit. ins A. T. — auch unter dem Titel: Kritik der moſaiſchen Geſchichte; 2. Bändch. Halle, 1806 f. 8. Auch W. Geſenius in ſeiner trefflichen „Geſchichte der hebr. Sprache und Schrift,“ Lpzg. 1815. 8., behauptet, daß das Alter der hebr. Sprache in ihrer jetzigen Geſtalt nicht über Davids Zeitalter hinaufreiche. Gegen de Wette verdient G. W. Meyers Apologie der geſchichtlichen Auffaſſung der hiſtor. Bücher des A. T., beſonders des Pentateuchs, (Sulzb. 1811. 8.) verglichen zu werden.

flexion und ſorgfältiger Betrachtung der Welt, und ſtimmen auch in vielen Dingen weder mit der Glaubens- noch mit der Sittenlehre des N. T. überein. Die göttlichen Offenbarungen aber können ſich nicht widerſprechen. Es bleiben alſo nur die Propheten übrig, die allerdings größten Theils ihre ſämmtlichen Ausſprüche als Ausſprüche Gottes oder des Geiſtes Gottes ankündigen, (Jeſ. 1, 2. 2, 1. 6, 1. 12, 1 ff. Jer. 1, 1 ff. Ezech. 1, 1 ff. Hoſ. 1, 1 ff. Joel 1, 1. Amos 1, 1. u. ſ. w.) bisweilen aber auch nur einzelne Theile ihrer Ausſprüche von Gott ableiten, z. B. Dan. 9, 21 ff. 2, 18 ff. vergl. 1, 17—22. Von dem Inhalte ihrer Schriften geht aber wieder ein großer Theil ab, als zur Religion nicht gehörig, weil er politiſche Schickſale der Nationen oder den beſondern Zuſtand des jüdiſchen Volks betrifft. Was ſich in ihnen auf den äußerlichen Gottesdienſt bezieht, das iſt, ſelbſt nach der Behauptung der ſymboliſchen Bücher, freigegeben. Der eigentlich religiöſe Inhalt ihrer Schriften aber betrifft, wie beim moſaiſchen Geſetz, die Gottes- und Tugendlehre und die Ankündigungen des Meſſias, deren Verhältniß zur chriſtlichen Offenbarung ſchon vorhin angegeben worden iſt.

Die ſymboliſchen Bücher alſo, wenn ſie ohne alle nähere Beſtimmung den Inhalt des ganzen alten Teſtaments als Offenbarung betrachten, und als Norm des Glaubens und Lebens der Chriſten aufſtellen, behaupten viel mehr als das alte Teſtament ſelbſt, und machen es zu etwas umfaſſendern, als es ſelbſt ſeyn will.

Aber vielleicht berechtigt uns das N. T., den Inhalt des A. Teſt., auch wo es ſich ſelbſt nicht für göttlichen Unterricht erklärt, dennoch im Ganzen dafür anzunehmen? Es iſt gewiß, daß ſich bei den Juden einige Zeit nach dem Exil, als das A. T. geſammelt und geſchloſſen worden war, auch die Idee deutlicher ausbildete, daß die Verfaſſer deſſelben unter dem Einfluſſe des Geiſtes Gottes geſchrieben hätten, daher das A. T. auch die heilige Schrift hieß [20].

20) 1 Makk. 12, 9. S. meine „Dogmatik der Apokryphen“ (Lpzg. 1805. 8.) S. 68—75. und Joſephus contra Apion. 1. 7.

Dieſelbe Anſicht vom A. T. finden wir auch bei Jeſu und den Apoſteln, nämlich daß es von Propheten, d. h. Männern, die unter dem Einfluſſe des göttlichen Geiſtes geſtanden, geſchrieben ſey. (Die Ausſprüche des N. T. hierüber und ihre Bedeutung ſ. §. 19.). Wenn man nun aber auf Jeſu und der Apoſtel Zeugniß annimmt, daß das alte Teſt. göttliche Offenbarungen enthalte; ſo iſt klar, daß zuvörderſt erläutert und bewieſen werden muß, in welchem Sinne und daß Jeſu und der Apoſtel Lehre göttliche Offenbarung ſey, weil davon auch der Sinn und die Geltung deſſen abhängt, was ſie von den frühern Offenbarungen ſagen.

§. 18.

Beurtheilung der kirchlichen Theorie von Offenbarung b) nach dem N. T.

Jeſus erklärt ſich ſelbſt für einen Propheten (Luk. 13, 33. Matth. 13, 57.), alſo für einen vom Geiſte Gottes Ergriffenen und Belehrten, und für den Meſſias (Matth. 16, 20. 26, 63 ff. Joh. 4, 26.), unter welchem ſich die Juden den größten Propheten dachten. Als ſolcher ward er mit dem heiligen Geiſte erfüllt, oder der Geiſt Gottes kam auf ihn herab bei ſeiner Taufe und blieb auf ihm (Matth. 3, 16 f. Luk. 3, 22. 4, 1. Mark. 1, 10. 11. Joh. 1, 32.); daher er auch die Schmähung, daß er nicht in Kraft des heiligen Geiſtes rede und handle, ſondern in Kraft eines böſen Geiſtes, für eine Schmähung nicht ſeiner Perſon, ſondern des heiligen Geiſtes ſelbſt erklärte (Matth. 12, 34.). Als Meſſias, als der größte Prophet (Hebr. 1, 9.), war er daher auch berechtigt, das moſaiſche Geſetz zu verbeſſern, und er erklärte ſich für befugt, nicht nur das Gebot der Sabbathsfeier näher zu beſtimmen (Matth. 12, 8.), ſondern auch die Sittenlehre des moſaiſchen Geſetzes zu ver-

---

p. 1146. ed. Oberth., wo es von den Propheten des A. T. heißt: τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ τὰ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ' αὐτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφόντων.

beſſern und zu verändern, indem er dieſes factiſch an einigen merkwürdigen Beiſpielen that[21]). Er will alſo ſeine Lehre für göttlich angeſehen wiſſen; und dafür wird ſie auch von den Apoſteln erklärt, Apoſt. 4, 19. Tit. 1, 1—3. — Ueber die Art und Weiſe, wie der heilige Geiſt in Jeſu gewirkt habe, wird in den Reden Jeſu in den drei erſten Evangelien nichts Näheres beſtimmt.

Dieſes geſchieht aber im Evangelium Johannis. Hier wird nicht nur geſagt, daß Jeſus deßwegen ῥήματα τοῦ θεοῦ ſpreche, weil er den heiligen Geiſt empfangen habe, K. 3, 34. vergl. K. 1, 32., ſondern Jeſus ſelbſt erklärt ſeine Lehre in ſo fern für eine göttliche, in wie fern er ſie nicht ſelbſt erdacht oder erfunden, ſondern ſie von Gott empfangen habe, Joh. 7, 16—18., wo die Ausdrücke διδαχὴ τοῦ πέμψαντός με, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, und auf der andern Seite διδαχὴ ἐμή, und ἀπ' ἐμαυτοῦ λαλῶ einander erklären. Auch kann die Antwort auf die Frage der Juden v. 15. kaum

---

21) S. Matth. 5, 20—48. — Die vorhergehenden Worte, v. 17—19., ſcheinen zu widerſprechen, wenn man bei νόμος καὶ προφῆται v. 17. an das Sittengeſetz denkt, wofür das ποιεῖν und διδάσκειν v. 19. allerdings zu ſprechen ſcheint. Ich glaube aber doch, daß Jeſus v. 17—19. an das Sittengeſetz nicht, wenigſtens nicht im 17ten und 18ten Verſe, ſondern an die im A. T. befindlichen Weiſſagungen gedacht hat. Denn a) iſt πληρῶσαι v. 17. das gewöhnliche Wort von der Erfüllung der Vorherſagungen; b) zeigen die Worte ἕως ἂν πάντα γένηται, daß von Ereigniſſen, Schickſalen, welche erfüllt werden ſollen, die Rede iſt, welche in dieſem Zuſammenhange nur Jeſu, des Meſſias, Schickſale ſeyn können. Endlich c) würde ſich Jeſus vom 21ſten Verſe an widerſprechen, da er Gebote des Pentateuchs nicht nur vollkommner erklärt (wie man vielleicht πληρῶσαι v. 17. faſſen könnte), ſondern auch verändert und aufhebt, wie z. B. v. 38. und 43. Das λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν und διδάσκειν iſt daher auch nicht auf die moſaiſchen Sittengeſetze zu beziehen, ſondern auf die Erklärung der Weiſſagungen auf den Meſſias, ſo wie auch λύειν nicht einfach auslegen heißt, ſondern das Räthſelhafte, Verborgene löſen. Es ſind daher V. 17—19., und was V. 20 ff. folgt, als zwei verſchiedene Belehrungen zu betrachten, von denen ſich nur die letztere auf die Sittengebote bezieht.

etwas Anderes ſagen wollen, als daß Jeſus, von Gott belehrt, nicht eigene Meinungen vortrage. S. auch K. 14, 10. 24. 8, 42. — Die Art dieſes Empfangens des göttlichen Unterrichts beſchreibt Jeſus durch die Worte: ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός Joh. 8, 26. v. 40. — ἐδίδαξέ με ὁ πατήρ, K. 8, v. 28. — τὰ ῥήματα ἃ δέδωκέ μοι ὁ πατήρ, K. 17, 8. — ὁ πατήρ μοι ἐντολὴν ἔδωκε, τί εἴπω, λαλῶ καθὼς εἴρηκέ μοι ὁ πατήρ, K. 12, 49. 50. — alſo mit Worten, durch welche der mündliche Unterricht, wie ihn Menſchen ertheilen (Joh. 17, 8.), angezeigt wird. Es gilt auch hier die ſchon gemachte Bemerkung, daß das Sprechen, Gott zugeſchrieben, das Symbol der Ideenerweckung in dem Menſchen iſt, und es liegt darin die Vorſtellung von einer Thätigkeit Gottes, durch welche er die Seele Jeſu lehrte. Es findet ſich aber noch eine andere, wie es ſcheint verſchiedene, Vorſtellung, nach welcher Jeſus, als Sohn Gottes oder göttlicher Logos (Joh. 1, 1—3. und v. 14.), eine ihm ſeiner Natur nach beiwohnende Kenntniß Gottes habe, die ein Sehen, Kennen, Wiſſen Gottes genannt wird, Joh. 1, 18. 3, 11. 13. K. 6, 46. vergl. Joh. 5, 19.; — eine Vorſtellung, die auch Matth. 11, 27. Luk. 10, 22. zu Grunde zu liegen ſcheint. Hiernach hätte es einer lehrenden Thätigkeit von Seiten Gottes nicht bedurft, ſondern der Sohn Gottes hätte ſchon als ſolcher eine vollkommene Erkenntniß von Gott und deſſen Willen gehabt. Wie dieſes zu verſtehen ſey, zeigt die Pauliniſche Beſchreibung des Geiſtes Gottes 1 Kor. 2, 10. 11. Als Sohn Gottes, oder Logos, der im Schooße des Vaters geweſen war, kannte Chriſtus Gottes Weſen und Rathſchlüſſe ohne weitern Unterricht; als menſchlicher Lehrer, als Jeſus, war er von Gott durch den Logos belehrt, und hatte alſo die ῥήματα διδαχῆς empfangen. Oder, wenn man die Stelle 1 Kor. 2, 10. 11. nicht zur Erklärung herbeiziehen will, ſo kann man οἶδα, ἑώρακα in jenen Stellen auch von dem Erfolge des Unterrichts verſtehen, von dem Wiſſen, Erkennen aus dem ἀκούειν, aus dem διδάσκειν Gottes. Und dazu wird man um ſo mehr berechtigt ſeyn, da das Letztere in ſo vielen Stellen vorkommt,

und man doch annehmen muß, daß Jeſus nichts ſich Widerſprechendes habe ſagen wollen. In beider Art von Stellen liegt aber doch unbezweifelt, daß Jeſus ſich ſelbſt einen von Gott unmittelbar ihm ertheilten (durch keine Thatſachen vermittelten) Unterricht zuſchreibt, alſo Inſpiration in dem vorhin angegebenen Sinne.

Eine andere Frage iſt, ob auch den Apoſteln eine Inſpiration in demſelben Sinne zuzuſchreiben ſey. Wir wiſſen zwar, daß ſie nach Apoſt. 2. das πνεῦμα ἅγιον empfingen, und ſich auch daſſelbe ſelbſt zuſchrieben, 1 Kor. 2, 10. 7, 40. Eph. 3, 3. 5 ff. Es ſcheint aber dadurch allein ihnen noch keine Offenbarung, wie ſie Jeſu zukam, und wie ſie hier zum Behuf der Theorie vorausgeſetzt werden müßte, zugeſprochen zu werden. Denn nicht nur die alten Propheten erwähnen einer Zeit, wo eine allgemeine Mittheilung des göttlichen Geiſtes für alle erfolgen ſolle, (Joel 3, 1. Jer. 31, 34. Jeſ. 44, 3. vergl. Weish. 7, 27 ff. Sir. 39, 1 ff.), ſondern das N. Teſt. läßt dieſen Geiſt auch allen Chriſten (Luk. 11, 13. Apoſt. 2, 38. 8, 15 ff. 9, 17. 10, 44—47. 1 Kor. 12, 7 ff.), eben ſo wie den Apoſteln zu Theil werden, ja ſelbſt andern Perſonen (Joh. 11, 50. Apoſt. 21, 11. Eph. 3, 5.) und beziehet die Wirkung dieſes Geiſtes nicht etwa bloß auf Begeiſterung, Weiſſagung und dergleichen, ſondern auch aufs Verſtändniß der Lehre Jeſu, 1 Theſſ. 4, 9. 1 Joh. 2, 20. 27. Es iſt alſo damit ein allgemeines Wirken des Geiſtes Gottes auf Begeiſterung und Erleuchtung gemeint, wovon wir hier nicht ſprechen, und welches auch in der Schrift als ein fortdauerndes bezeichnet wird, Eph. 1, 17 ff. 1 Kor. 13, 9 ff. — Die geoffenbarte Lehre Jeſu ſelbſt aber wird als eine geſchloſſene betrachtet, welcher keine neue weiter folgen ſolle, Joh. 1, 18. 15, 15. Gal. 1, 8. 9. Hebr. 1, 1.

Dennoch aber ſcheint Jeſus den Apoſteln noch etwas mehr, als dieſes Allgemeinere, noch etwas Beſonderes verheißen zu haben, deſſen ſie als ſeine Apoſtel, als Verkündiger und Vertheidiger ſeiner Lehre, bedürfen würden. Nämlich einen wirklich erläuternden, vervollſtändigenden Unter-

richt in ſeiner Religionslehre, die ſie bei ſeinem Leben (Joh. 16, 12.) noch nicht vollſtändig aufgefaßt hatten. Dieſes liegt nicht nur in den Verheißungen Mark. 13, 11. Luk. 12, 11. 12., ſondern hauptſächlich in den Reden Jeſu beim Johannes K. 14, 16. 17. 26. 15, 26. 16, 7—15., welche, ſo wie die erſtern Stellen, auf die Apoſtel allein zu beziehen ſind. Man hat zwar die Beſchränkung dieſer Stellen auf die Apoſtel als ein willkührliches Umgehen des katholiſchen Dogma von der fortgehenden Inſpiration in der Kirche anſehen wollen (Haſe, Lehrbuch der evangeliſchen Dogmatik, S. 420.); allein ohne Grund. Denn a) ſpricht Jeſus in allen dieſen Stellen nicht etwa nur zu den Apoſteln, ſondern von ihnen, von ihrer beſondern Lage, in welcher ſie, aber nicht die Chriſten aller Zeiten waren; nämlich Mark. 13, 11. Luk. 12, 11 f. von ihrer Vertheidigung vor dem Gericht ihrer Verfolger, und in den Johanneiſchen Stellen von ihrer Wirkſamkeit, wenn ſie, Jeſu Unterrichts beraubt, allein in der Welt ſtehen, und ſein Werk fortführen müßten. Die letztern Stellen ſind tröſtend, und zwar für den Fall, in welchem bloß die Apoſtel waren, nämlich daß ihnen ihr zeitheriger παράκλητος durch gewaltſamen Tod entriſſen wurde, und zwar eher, als ſie (Joh. 16, 2.) noch über alles vollkommene Belehrung hatten empfangen können. Die Einſchränkung auf die Apoſtel erhellt aber auch b) daraus, daß ſo manches vorkommt, was nur allein auf die Apoſtel paßt, nur von ihnen geſagt werden konnte; (z. B. Joh. 16, 12. ἔτι πολλὰ ἔχω λέγειν ὑμῖν, ἀλλ᾽ οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι. Kap. 14, 26. τὸ πνεῦμα — ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν) und c) daß die ganzen Reden, in denen ſich dieſe Stellen befinden, durchaus nur an die Apoſtel gerichtet ſind, und nur von ihrer ſpeciellen Lage handeln, und daß namentlich die Einleitung und Verbindung der hier in Betrachtung kommenden Stellen durchaus individuell iſt*), und es daher

---

*) z. B. Joh. 14, 13—20. daſelbſt v. 25 f. ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ᾽ ὑμῶν μένων· ὁ δὲ παράκλητος u. ſ. w. und dann v. 27. εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν· εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν· μὴ ταρασ-

bloße Willkühr ſeyn würde, gerade die Worte, welche von dem Paraklet handeln, auf alle Chriſten auszudehnen. Auch würde dieſe Ausdehnung den Vorſtellungen des Evangeliſten widerſprechen. Nach Joh. 1, 18. hat der Sohn Gottes, der allein den Vater ſchauen kann, einen Unterricht über Gott gegeben. Was er geſagt hat, konnten nur die Apoſtel wiſſen, weil dieſe ſeinen Unterricht empfangen hatten. Zum treuen Wiedergeben und zur Vervollſtändigung dieſes mündlichen Unterrichts, der mit Jeſu Tode aufhörte, wurde ihnen der Paraklet verheißen, deſſen es für Andere, nachdem das, was Jeſus gelehrt hatte, aufgeſchrieben worden war, nicht mehr bedurfte.

Was Jeſus aber den Apoſteln verhieß, das ging auf ſie bloß als Apoſtel, als Verkündiger der göttlichen Lehre; daher die Verheißung nicht auf ihre Perſonen, auf ihr ganzes Wiſſen und ſittliches Verhalten auszudehnen iſt. Denn es wird ihnen weder Allwiſſenheit, noch Unfehlbarkeit, noch Freiheit von moraliſchen Fehlern verſprochen[22]. Vielmehr

---

σέσθω ὑμῶν ἡ καρδία. Beſonders klar zeigt das Individuelle der Zuſammenhang des ganzen 16ten Kapitels.

22) So war Paulus 1 Kor. 1, 16. ungewiß, wie viele er getauft hatte, unterſcheidet chriſtliche Lehre von eigenen Anſichten, (1 Kor. 7, 10. 12. 25. 2 Kor. 11, 17.) machte ſich (Apoſt. 16, 3. 21, 21 ff. 1 Kor. 9, 20.) der Nachgiebigkeit gegen die Juden, die er an Petrus (Gal. 2, 11 ff.) tadelte, ſelbſt ſchuldig, und bediente ſich Apoſt. 23, 6 ff. eines Kunſtgriffs, der nicht zu billigen ſcheint. Vergl. I. P. Miller progr. cum theopneustia Apostol. nec omniscientiam quasi aliquam, nec anamartesiam fuisse conjunctas. Goett. 1794. 4. H. E. G. Paulus progr. meditatio exeget. an secundum Acta Apost. primitivi christiani inspirationem, quam vocant, atque infallibilitatem pro synonymis habere soliti sint? Jen. 1802. (auch in Pott sylloge commentatt. theol. 3. B.). Schon Middleton („Vermiſchte Abhandlungen über einige wichtige theolog. Gegenſtände, a. d. Engl. Lpz. 1793. 8. in der erſten Abhandl.) beſtritt hieraus die gewöhnlichen Begriffe von der Unfehlbarkeit der Apoſtel. — Luther bei der Auslegung der Stelle Galat. 2, 11. ſagt geradezu: „und in dieſer Sache allhier hat er (Petrus) nicht allein geirrt, ſondern hat auch grob und ſchwerlich geſündiget."

liegt in den Johanneiſchen Stellen nur Folgendes: 1) es iſt der heilige Geiſt, den Jeſus als einen Unterſtützer (παράκλητος, adjutor, monitor) verheißt. Dieſer Geiſt ſollte 2) Jeſu Perſon vertreten (Joh. 14, 16. 25 f.), und zwar als Lehrer; denn 3) er ſollte ſie alles (nämlich was ſie nicht, oder nicht recht wiſſen würden) lehren (14, 26.) und ſie an alles, was Jeſus vorgetragen hatte, wieder erinnern; 4) er ſollte das ſie lehren, was ſie bei Jeſu Leben nicht völlig verſtehen, ſondern erſt nach ſeinem Tode begreifen würden. (Joh. 16, 12. 13.) Dieſer Unterricht werde 5) die höchſte Wahrheit (πᾶσα ἀλήθεια) haben, denn es ſey der Geiſt der Wahrheit, der ſie lehre; er werde daher 6) nichts von Jeſu Unterrichte Abweichendes (16, 13.) lehren, und 7) ſie nie und zu keiner Zeit ohne ſeine Unterſtützung laſſen (14, 26). — Er verſpricht ihnen alſo eine ſolche Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes, durch welche die Apoſtel die Lehre Jeſu vollſtändig und vollkommen richtig erkennen könnten. Jeſus verſichert daher auch, daß ſeine Apoſtel ſeine Lehre hätten (Joh. 17, 8.), und daß man ihnen, als Lehrern der Offenbarung, eben ſo glauben ſolle, als ihm ſelbſt. S. Joh. 13, 20., wo λαμβάνειν gleichbedeutend mit πιστεύειν iſt (vergl. K. 5, 3.); und Matth. 10, 40., wo δέχεσθαι auch mit auf das Hören und Annehmen des Verkündigten zu beziehen iſt. — Ueber die Art der Wirkſamkeit des Geiſtes erklären ſich zwar dieſe Stellen nicht; doch erwähnen ſie auch keines mittelbaren Unterrichts, ſondern die darin gebrauchten Ausdrücke gehen alle auf ein unmittelbares Wirken des Geiſtes Gottes, beſonders Mark. 13, 11. — Nach dem N. T. erſtreckte ſich alſo die göttliche Offenbarung nicht nur auf Jeſum, ſondern auch auf die Apoſtel.

§. 19. Fortſetzung.

Erklärung des N. T. über die Offenbarungen im A. T.

Was die frühern Offenbarungen betrifft, ſo iſt es keinem Zweifel unterworfen, daß Jeſus dergleichen annahm,

und behauptete, daß ſie im A. T. niedergelegt ſeyen. Denn er ſpricht von alten Propheten (Matth. 13, 17. 5, 12.), die vor ihm beim Volke Iſrael geweſen wären, findet Joh. 10, 35. Matth. 22, 31 f. 19, 4 f. im A. T. einen göttlichen Ausſpruch, den er für unfehlbar erklärt, und ſetzt Matth. 15, 4—6. Mark 7, 9—13. das vierte Gebot, als einen Ausſpruch Gottes, den Verordnungen der Rabbinen (der παραδόσει τῶν πρεσβυτέρων) entgegen. Daß er aber den ganzen Inhalt des A. T. für geoffenbart gehalten habe, ſagt er in keiner Stelle, indem in den angeführten Stellen nur ſolche Ausſprüche angeführt werden, die im A. T. ſelbſt ſich als Ausſprüche Gottes ankündigen. Man iſt alſo noch nicht berechtigt, aus dieſen einzelnen Beiſpielen, eben dieſer ihrer Natur wegen, aufs Ganze zu ſchließen. Und wenn auch aus Matth. 15, 4 ff. Mark. 7, 10 ff. folgen ſollte, daß das ganze moſaiſche Geſetz göttliche Auctorität habe; ſo hat doch gewiß Jeſus damit ihm noch nicht in allen Stücken ein ſolches Anſehen beilegen wollen, daß es für jeden Menſchen, auch für den Chriſten, noch verbindliche Kraft habe. Denn er berichtigt ſelbſt Matth. 15, 11 ff. Mark. 7, 17 ff. zur Belehrung des Volks die Vorſtellung von levitiſcher Reinigkeit überhaupt, ſo wie er auch (§. 18.) andere Gebote des moſaiſchen Geſetzes berichtigte. Dagegen iſt es aus Matth. 11, 13. 26, 54. Joh. 5, 39. 17, 12. Luk. 22, 37. 16, 16 f. 24, 25—27. 44—46. gewiß, daß er im A. Teſt., und zwar nicht nur in den eigentlichen prophetiſchen Schriften, ſondern auch in andern Theilen deſſelben (5 Moſ. 18, 18.) wahre Weiſſagungen auf den Meſſias, alſo prophetiſche Offenbarungen annahm. Mehr erhellt aus Jeſu aufgezeichneten Reden nicht, und was Storr (chriſtliche Dogmatik S. 188.) mehr gefunden haben will, beruht auf Verwechslung einiger Argumente κατ᾽ ἄνθρωπον, deren ſich Jeſus z. B. Joh. 3, 14. Matth. 12, 3. 4. Luk. 16, 29—31. bedient, mit eigentlichen Lehrſätzen, und es ergibt ſich nicht, ob Jeſus auch die politiſchen Weiſſagungen der Propheten, und die übrigen hiſtoriſchen und didaktiſchen Schriften des alten Teſt. für göttlich gehalten habe. Auch läßt ſich nicht behaupten, daß

ſich Jeſus in Annahme der göttlichen Weiſſagungen zu den Meinungen der Juden accommodirt habe. Denn ob er gleich bisweilen Beweiſe ad hominem aus dem alten Teſt. entlehnt; ſo ſpricht er doch in den oben angeführten Stellen mit einem ſo großen und heiligen Ernſte dieſe Ueberzeugung aus, daß jeder Gedanke an Accommodation verſchwinden muß. Ja, er wiederholte dieſe Grundſätze nach ſeiner Auferſtehung nicht nur auf eine ſehr feierliche Weiſe gegen ſeine vertrauteſten Freunde, ſondern erklärte ihnen auch die von ihm geſagten Weiſſagungen ausführlich.

Beſtimmter und ausführlicher erklären ſich aber die Apoſtel über das alte Teſt. Sie verſichern, das moſaiſche Geſetz ſey göttlich, und ſetzen ſeine Anordnungen menſchlichen Geboten entgegen (1 Kor. 9, 8—10); es ſeyen nicht nur in den prophetiſchen, ſondern auch in den moſaiſchen und andern Schriften wahre, von Gott kommende, Weiſſagungen auf den Meſſias enthalten (Apoſt. 3, 18. 21. 4, 25. 3, 25. Röm. 4, 21 ff. 1 Kor. 15, 3. 4. Hebr. 6, 13. 14. 9, 8.); Jeſaias (Apoſt. 28, 25.), David (Apoſt. 1, 16.) und die Propheten überhaupt hätten unter Leitung und Belehrung des heiligen Geiſtes geſprochen (Hebr. 3, 7. 10, 15. 1 Petr. 1, 10—12. 2 Petr. 1, 21.), und dieſe Weiſſagungen (Röm. 15, 4.) ſeyen zur Belehrung der Nachwelt geſchrieben worden. Sie gehen aber auch noch weiter; denn Hebr. 1, 1. wird ausdrücklich verſichert, daß Gott den Vätern des jüdiſchen Volks durch die Propheten vielfältige religiöſe Offenbarungen ertheilt habe; wobei der Apoſtel unſtreitig zugleich die Ueberzeugung mit ausſpricht, daß dieſe Offenbarungen in dem alten Teſtamente, aus welchem er ſelbſt ſie kennen gelernt hatte, aufgezeichnet ſeyen. Denn προφῆται hießen nach jüdiſchem Sprachgebrauch alle Verfaſſer des alten Teſt. ohne Ausnahme. Man ſehe auch außerdem Gal. 3, 8. 1 Kor. 9, 5—11. Und 2 Tim. 3, 14—16. nennt Paulus die Bücher des alten Teſt. γραφὴν θεόπνευστον, d. i. die ἐν πνεύματι ἁγίῳ, von Männern, die unter Leitung des heiligen Geiſtes ſtanden, geſchriebenen Schriften; denn mehr liegt in dem Worte nicht, und die Art und Weiſe, wie und was

der Geiſt dabei gewirkt hat, bleibt unbeſtimmt. S. Mori Comm. in epit. Vol. I. §. 26. sqq. Zwar bleibt es ungewiß, ob πᾶσα γραφὴ ſpeciell vom alten Teſt., oder generell geſagt ſey, ob man alſo zu überſetzen habe, entweder: die ganze (vorhin genannte) heilige Schrift der Juden; oder: jede, von einem den Geiſt Gottes habenden Manne verfaßte Schrift. Doch auch im letztern, allerdings wahrſcheinlichern, Falle, weil der Artikel fehlt, behauptet Paulus, daß das alte Teſt. göttliche Schriften enthalte: denn Paulus ſubſumirt alsdann das alte Teſt. unter den allgemeinen Begriff von inſpirirten Männern geſchriebener Schriften, und will ſagen, daß der Nutzen, den jede ſolche Schrift leiſte, auch von den ἱεροῖς γράμμασι der Juden, welche Timotheus von früher Jugend an geleſen habe, und die er Röm. 1, 2. deßwegen auch γραφὰς ἁγίας nennt, gelten müſſe.

Hierbei iſt jedoch noch zu bemerken, daß die Apoſtel zwar eine Inſpiration der Verfaſſer des alten Teſt. behaupten, hingegen dieſelbe nirgends auf die Schriften ſelbſt, oder die im alten Teſt. enthaltene Geſchichte des jüdiſchen Volks und andre, mit der Religion nicht in engerer Verbindung ſtehende Theile, ausdehnen. So viel iſt außer Streit, daß ſie im alten Teſt. den Inbegriff der ihren Vätern zu Theil gewordenen göttlichen Offenbarungen ſuchen, daß ſie wahre göttliche Weiſſagungen auf den Meſſias in ihnen finden, und daß Paulus alle Verfaſſer dieſer Schriften als unter dem Einfluſſe des göttlichen Geiſtes ſtehend betrachtet; aber es erhellt nicht, daß ſie dieſe Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes auch auf jeden einzelnen hiſtoriſchen und didaktiſchen Theil des alten Teſt., oder gar auf einzelne Worte und die Abfaſſung der Schriften ſelbſt ausgedehnt wiſſen wollen. Da nun bei den hiſtoriſchen Theilen des alten Teſt. eine Inſpiration ganz unnöthig war, indem die Geſchichte des Volks von den Prieſtern, denen ſie wohl bekannt war, geſchrieben und fortgeſetzt wurde; da dabei andre geſchichtliche Werke gebraucht worden ſind, da die Genealogieen und die Reihefolgen der Könige und Hohen-

prieſter vorhanden waren, und die Geſchichte des Volks im Ganzen der Politik angehört, und mit der Religion in keiner, oder nur entfernter Verbindung ſtehet; da manche Bücher eine Sammlung von Ausſprüchen und Maximen ſehr verſchiedener Verfaſſer, und manche, bei gewiſſen Gelegenheiten gefertigte, Geſänge enthalten: ſo kann man die Ausſprüche der Apoſtel nur auf diejenigen Theile des alten Teſt. beziehen, welche die frühern göttlichen Offenbarungen gewiſſer Religionswahrheiten enthalten.

Daß ſich aber die Apoſtel in ihren Behauptungen über die Verfaſſer des alten Teſt. nicht accommodirt haben, iſt nicht nur an ſich wahrſcheinlich, ſondern es erhellt in Hinſicht des Apoſtels Paulus auch daraus, daß er auch (2 Tim. 3, 14—16.) gegen ſeinen vertrauteſten Schüler Timotheus, der noch über dieſes meiſtens mit Chriſten aus dem Heidenthume zu thun hatte, dieſelbe Ueberzeugung behauptet. Indeſſen darf man auch nicht in jedem aus dem alten Teſt. entlehnten Beweiſe, beſonders bei Paulus, folgern, daß er damit dem alten Teſt. ein göttliches Anſehen habe vindiciren wollen. Er beweiſet oft ex concessis, und bedient ſich daher, ſo wie er gegen und für Juden das alte Teſt. braucht, bei Heiden auch eines Citats aus einem heidniſchen Schriftſteller, Apoſt. 17, 28.

Ueberhaupt, was auch Jeſus und die Apoſtel über die göttliche Auctorität der altteſtam. Offenbarungen ſagen, wie wenig ſie ſich auch dabei accommodirt, und welche Vorſtellung von Inſpiration ſie auch gehabt haben mögen; ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß ſie dieſelben bloß als Einleitungen zur chriſtlichen Offenbarung betrachteten, und daß ſie ſich für ermächtigt hielten, nicht nur, wie die ſymboliſchen Bücher zugeben, den äußerlichen Gottesdienſt des Judenthums und Moſaismus abzuſchaffen, als welcher nach der Anſicht von Paulus und dem Briefe an die Hebräer eine typiſche Bedeutung auf Chriſtum gehabt, und mit Erfüllung derſelben ſeinen Zweck verloren habe, ſondern auch die Gottes- und Tugendlehre, und die Lehre deſſelben von den Mitteln die Gnade Gottes zu erlangen, zu verändern

und zu verbeſſern. Denn Jeſus ſelbſt verbeſſerte die Vorſtellung des alten Teſt., wo Gott als Oberherr des Volkes Iſrael und als ungnädig über alle nichtjüdiſche Völker vorgeſtellt wird, dahin, daß er ein Vater aller Menſchen ſey, und auch noch den Böſen wohlthue; er verwandelte die Vorſtellung von einer durch Beobachtung des Geſetzes und die Verehrung Gottes zu erlangenden National-Glückſeligkeit des Volkes Iſrael in die Eröffnung eines Himmelreichs für alle Menſchen; die Vorſtellung der Juden von dem Aufenthalte der Seelen in der Unterwelt (dem Hades), wo ſie in einem todähnlichen Zuſtande ſind, in die Erwartung eines ewigen Lebens bei Gott; die Vorſtellung von der Sündenvergebung durch Opfer in die Verſicherung der Gnade Gottes um ſeinetwillen; die Vorſtellung von der Verdienſtlichkeit der moſaiſchen Gottesverehrung in die Verehrung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit. Er widerſprach geradezu mehrern Vorſchriften des moſaiſchen Geſetzes über das ſittliche Verhalten (ſ. §. 18.), und über die levitiſche Reinigkeit (ſ. §. 19.), und erklärte ſich für befugt, das Geſetz über die Sabbathsfeier zu verändern. Daß die Stelle Matth. 5, 17. dem nicht entgegen ſtehet, iſt in der 21ſten Anmerk. gezeigt worden. Und wie hätten auch, wenn er das moſaiſche Geſetz ſo feierlich für unauflöslich erklärt hätte, die Apoſtel ſo bald nach ſeinem Tode die Beſchneidung und die Beobachtung der ganzen Gebote der alten Oekonomie, als für Chriſten zur Seligkeit (Apoſt. 15, 1.) unnöthig, durch einen feierlichen Beſchluß abſchaffen mögen? S. Apoſt. 15, 1 ff. Dieſer Beſchluß ſelbſt aber weiſet die Chriſten, die nicht aus den Juden herſtammen, ganz unbezweifelt in Hinſicht ihres Glaubens und Lebens auf die Auctorität Jeſu und der Apoſtel allein. Auch Paulus nennt die Religionsverfaſſung des alten Teſt. Gal. 4, 3. 9. dürftige und ärmliche Anfangsgründe, und verſichert 2 Kor. 3, 6—9., daß die chriſtliche Religion, oder das Evangelium, weit vortrefflicher ſey, als der Moſaismus; daher dieſer auch (V. 11.) aufgehoben werden (τὸ καταργούμενον, abrogan-

dam, cui pereundum), das Evangelium aber unvergänglich ſeyn ſolle (τὸ μένον, perpetuum). Auch beſchäftigt ſich der Brief an die Hebräer hauptſächlich damit, die Vorzüge des Chriſtenthums vor dem Judenthume darzuſtellen, und Kap. 8, 6—8. wird ausdrücklich geſagt: daß, wenn die vorchriſtliche Religionseinrichtung ἄμεμπτος, tadellos, d. i. vollkommen geweſen wäre, eine zweite, die chriſtliche, überflüſſig geweſen ſeyn würde. Die vorchriſtlichen Religionseinrichtungen werden alſo, worauf auch ſchon Jer. 31, 31 ff., Jeſ. 2, 1—4. hindeuten, für unvollkommen und nur für eine gewiſſe Zeit gegeben, erklärt[23]).

§. 20. (Fortſetzung.)

Anſehen und Gebrauch des alten Teſtaments in der chriſtlichen Theologie. — Typen.

Da ſonach die vorchriſtlichen Offenbarungen von der chriſtlichen dem Geiſte nach ſehr verſchieden und nur Ein-

---

23) Die Vorzüge der chriſtlichen Offenbarung vor den vorchriſtlichen beſtehen darin: 1) jene iſt durch den Sohn Gottes ſelbſt, dieſe aber waren durch Propheten (Hebr. 1, 1.) und Diener Gottes (Hebr. 3, 5. 6.) gegeben. 2) Jene ſoll ewig bleiben, dieſe aber ſollten mit der Erſcheinung des Sohnes Gottes aufhören (2 Kor. 3, 11. Hebr. 8, 9.). 3) Die jüdiſche Religionsverfaſſung war eine Vorbereitung auf die chriſtliche (Gal. 3, 24.); das Geſetz drohete Strafen (Röm. 4, 15. Deut. 27, 26.), daher auch das Lehramt deſſelben, eine διακονία θανάτου (2 Kor. 3, 7.) oder διακονία τῆς κατακρίσεως (V. 9.) war; hingegen die chriſtliche Religion iſt eine Religion der Gnade; ſie ſtellt Gott als Vater dar, der die Menſchen durch den Sohn beſeligen will (Eph. 2, 18. Röm. 8, 15.). 4) Endlich war die moſ. Religion mit der Politik verwebt, und konnte bei keinem Volke Eingang finden, das nicht Moſes bürgerliches Geſetz zugleich annehmen wollte; die chriſtliche Offenbarung aber trennte ſich von aller Politik und iſt fähig, die Religion aller Menſchen zu werden. S. Calov, Tom. I. p. 494. I. G. Rau diss. de dignitate religionis christ. ex ejus cum Mosaicis legibus comparatione. Erl. 1781. 4. Vergl. Hezels Schriftforſcher. 2. B. S. 191 ff.

leitungen auf dieſe ſind; ſo darf man ſie mit letzterer nicht zuſammenſchmelzen oder vermiſchen. Jene ſind daher für Chriſten auch nicht mehr verbindlich, ausgenommen in ſo weit ſie von Jeſu und den Apoſteln wiederholt und beſtätiget worden, oder in wie weit ſie ſonſt, wie z. B. die zehn Gebote, in der Vernunft gegründet ſind*). Folglich iſt auch der Codex dieſer frühern Offenbarungen, das A. T., für Chriſten das nicht, was das N. T. ihnen iſt; es iſt ihnen nicht Richtſchnur des Glaubens und Lebens. Es iſt daher nicht nöthig, jedes Kapitel der chriſtlichen Lehre und der Dogmatik auch aus dem alten Teſt. beweiſen zu wollen; und fehlerhaft war es, wenn man ſonſt glaubte, jedes einzelne Buch des alten Teſt. müſſe die Fundamentalartikel des chriſtlichen Glaubens enthalten[24]) und daher eine beſondere theologiam Jesaianam, Jobianam u. ſ. w. aufſtellte. Noch weniger mag die früher getroffene Religionseinrichtung auf die Chriſten angewendet werden. S. Apoſt. 15, 10.[25]).

---

*) S. auch hierüber das ausführliche Urtheil von Tweſten in ſ. Vorleſungen über die Dogm. 1. B. S. 321 ff.

24) Man nannte dieſes identitatem essentialem Vet. et N. T., glaubte die Subſtanz der Religion, d. i. die Lehren von Gott, Trinität, Erbſünde, Verſöhnung und Seligkeit auch im A. T. zu finden, und behauptete daher, die chriſtl. Religion habe gleich nach dem Falle (mit dem ſogenannten Protevangelio) begonen. Gerhard loci theol. Vol. IV. p. 188. Calov I. p. 160. Quenſtedt Syst. I. p. 25. und 32.

25) „Wir haben uns hier, wo die chriſtliche Religionslehre „vorgetragen werden ſoll,“ (ſagt Reinhard in ſ. Dogm. S. 41 „f.) hauptſächlich an das N. T. zu halten. Denn ob wir gleich die „Ausſprüche des A. T. zum Beweiſe und zur Erläuterung ſolcher „Lehren brauchen können, welche die chriſtl. Religion mit der alten „iſraelitiſchen gemein hat: ſo können wir doch nichts für ein wahres Lehrſtück der chriſtl. Religion halten, was nicht aus dem N. „T. allein ſchon hinlänglich erwieſen werden kann; wir würden uns „ſonſt eine Vermiſchung beider Religionsverfaſſungen zu Schulden „kommen laſſen, vor welcher man ſich wirklich nicht immer genug „gehütet hat“.

Luther erklärt ſich darüber in ſeiner „Unterrichtung, wie Moſes Bücher zu leſen," vortrefflich[26]); er erkennt es,

---

26) In dem 5. Thl. der Werke Luthers, (Wittenb. 1556.), wo es Fol. 2 f. heißt: „Moſes iſt ein Mittler und Geſetzgeber gewe„ſen des jüdiſchen Volks allein, denen hat er das Geſetz gegeben... „Wenn ich Moſen annehme in einem Gebote, ſo muß ich den „ganzen Moſen annehmen. — — Moſes iſt todt, ſein Regiment „iſt ausgeweſen, da Chriſtus kam, er dienet weiter hierher nicht.— „Moſen wollen wir halten für einen Lehrer, aber für unſern Ge„ſetzgeber wollen wir ihn nicht halten, es ſey denn, daß er gleich„ſtimme mit dem N. T. und dem natürlichen Geſetze. — Wenn „dir nun einer fürhält Moſen mit ſeinen Geboten, und will dich „dringen, die zu halten, ſo ſprich: gehe hin zu den Juden mit „deinem Moſe, ich bin kein Jude. Wenn ich Moſen annehme in „einem Stück, ſpricht Paulus zu den Galatern, ſo bin ich ſchuldig, „das ganze Geſetz zu halten. Denn kein Pünktlein gehet uns an „in Moſe." — S. 4. „Wenn nun die Rottengeiſter kommen, und „ſprechen: Moſes hat geboten, ſo laß du Moſen fahren, und „ſprich, ich frage nicht nach dem, was Moſes geboten hat. Ja, „ſprechen ſie, er hat geboten, man ſoll einen Gott haben, dem „trauen und glauben, nicht bei ſeinem Namen ſchwören, Vater „und Mutter ehren, — ſoll man denn das nicht halten? — Sprich „alſo: die Natur hat dieſe Geſetze auch; die Natur gibt, daß „man ſoll Gott anrufen — — und derohalben iſt es natürlich Gott „ehren, nicht ſtehlen, nicht ehebrechen, nicht falſch Zeugniß geben. „Alſo halt ich nun die Gebot, die Moſes gegeben hat, nicht dar„um, daß ſie Moſes geboten hat, ſondern daß ſie mir von Natur „eingepflanzt ſind." — Weiterhin ſagt Luther ſehr richtig, daß die „Verheißungen des Meſſias im Moſes das ſeyen, was uns angehe, „und warnt ſehr ernſtlich S. 5. vor dem Mißbrauche, der alles, „was er im A. T. findet, als Gottes Wort anſiehet, und thun „will. „Es iſt alles Gottes Wort, (ſagt er), aber Gottes Wort „hin, Gottes Wort her; ich muß wiſſen und acht haben, zu wem „das Wort geredet wird. — Man muß nicht allein anſehen, ob „es Gottes Wort ſey, ſondern vielmehr, zu wem es geredet ſey; „ob es dich treffe oder einen andern. Gott hat zu David viel „geredt, hat ihn heißen dieß und jenes thun; aber es gehet mich „nicht an, iſt auch zu mir nicht geredt. — Die falſchen Propheten „fahren zu und ſprechen: liebes Volk, das iſt das Wort Gottes. „Es iſt wahr; wir ſind aber das Volk nicht, zu dem er redet. „Gott hat uns auch weder dieß noch jenes geheißen, daß er ihm „zu thun befohlen hat. Die Rottengeiſter wollten etwas Neues

daß Moſes kein Lehrer und Geſetzgeber der Chriſten iſt, und daß auch ſeine Sittengebote von Chriſten nur deswegen, weil ſie die Vernunft oder das N. T. beſtätiget, zu beobachten ſind. Er erkennt es, daß überhaupt das A. T. im Allgemeinen keine Vorſchrift für Chriſten ſey, und daß dieſe ſich einzig an das Evangelium zu halten hätten. Dieſe Grundſätze ſtimmen auch mit den vorhin angeführten Grundſätzen der Apoſtel überein. Joh. 5, 39. gebietet uns nichts Anderes, denn es bezieht ſich nur auf die Weiſſagungen vom Meſſias. Daſſelbe würde auch 2 Petr. 1, 19. geſagt, wenn προφητικὸς λόγος auf das A. T. zu beziehen ſeyn ſollte. Wenn aber Paulus 2 Timoth. 3, 14—17. dem Timotheus das A. T. empfiehlt, ſo thut er dieſes zuerſt V. 15., weil es auf den Heiland Chriſtum weiſe, alſo wegen der Weiſſagungen, und zweitens V. 16. 17. weil es dem Timotheus als Lehrer nützlich (ὠφέλιμος) ſey, um daraus die Meſſiaswürde Jeſu zu erweiſen, (jüdiſche) Irrlehrer zu widerlegen, vor Laſtern zu warnen und zur Frömmigkeit zu ermuntern. Da damals die Sammlung des N. T. noch nicht exiſtirte, das alte aber in den Gemeinden geleſen und zur Erbauung angewendet wurde; ſo mußte es Paulus dem Timotheus dringend empfehlen. Er ſpricht aber übrigens doch nur von dem nützlichen Gebrauche, den das A.

———

„auftreiben, und ſagen: Man muß das A. T. auch halten, „haben alſo die Bauern in einen Schweiß geführt, den ſie nicht „bald werden abwiſchen. Die tollen Leute meinten, man hätte „ihnen ſolch Wort Gottes verhalten; es hätte ihnen niemand ge„ſagt, daß ſie ſollten die Gottloſen zu Tode ſchlagen. (Die Anfüh„rer des Bauernaufſtandes hatten 2 Moſ. 17, 8—14. gemiß„braucht). — Darum ſprich zu denſelbigen Rottengeiſtern alſo: den „Moſen und ſein Volk laß bei einander: es iſt mit jenem aus, „er gehet mich nicht an; ich höre das Wort, das mich be„trifft. Wir haben das Evangelium u. ſ. w. — Und „alſo wird das A. T. recht verſtanden, ſo man die ſchönen Sprü„che von Chriſto aus den Propheten behält, und die ſchönen „Exempel (alſo nicht alle) wohl faſſet und merket, und ſo wir „die Geſetze nach unſerm Wohlgefallen brauchen, und dieſelbi„gen uns nütze machen.“

Teſt. für den chriſtlichen Lehrer damaliger Zeit hatte. Und dieſen hat es allerdings noch jetzt, und iſt daher nicht nur von dem chriſtlichen Lehrer, ſondern auch von allen Chriſten fleißig zu leſen und zu benutzen. Denn es iſt 1) zur Verbal- und Realerklärung des N. T. unentbehrlich, indem es der Sprache, den Bildern, den Beweiſen, den Hindeutungen ꝛc. des neuen Teſt. das erforderliche Licht gibt. Es enthält 2) ſo vieles Vortreffliche in der Sittenlehre und in der Gotteslehre, und ſo vieles Lehrreiche in ſeiner Geſchichte, daß es auch von dem chriſtlichen Lehrer mit dem entſchiedenſten Vortheile zur Erbauung zu gebrauchen iſt[27]; wobei nur zu wünſchen wäre, daß man, nach Luthers Vorgange dem Volke zugleich einſchärfte, daß das A. T. nicht unbedingt, ſondern nur nach der Anleitung des N. T. und des chriſtlichen Geiſtes zur Erbauung zu brauchen ſey, weil gerade das A. T. von chriſtlichen Schwärmern und Grüblern ſo oft gemißbraucht worden iſt. Das Wichtigſte aber iſt, daß uns das A. T. 3) den Zuſammenhang und Stufengang der göttlichen Offenbarung deutlich, die Erſcheinung des Chriſtenthums erklärlich, und ſeine höhere Würde uns offenbar macht. Die Erkenntniß dieſes Stufengangs der Entwickelung alles religiöſen Lebens, dieſes Ineinandergreifen der Grundideen des religiöſen Glaubens führen uns nicht nur zum richtigen Verſtändniſſe und gerechter Würdigung der Schrift, ſondern ſind auch der ſprechendſte Beweis für die Wahrheit einer darin ſich offenbarenden göttlichen Leitung. Man ſehe hierüber §. 25.

Die ſymboliſchen Bücher nehmen auch Vorbilder auf Chriſtum im A. T. an, ohne jedoch den Begriff derſelben näher zu beſtimmen; warnen aber auch vor der Willkühr allegoriſcher Deutungen, und ſetzen feſt, daß man nur durch den Vorgang des N. T. berechtigt werden könne,

---

27) Ueber den Gebrauch und das Anſehen des A. T. zu verſchiedenen Zeiten ſ. die ſchätzbare Abhandlung von L. D. Cramer: de bibliologi in sacris N. T. libris proposita tractatus. Lpzg. 1819. 4.

einen Typus im A. T. anzunehmen. S. Apolog. Art. 12. S. 259—263. —

Das Wort τύπος bezeichnet eigentlich das Bild eines Gegenſtandes, welches vermittelſt eines Abdrucks gemacht wird; dann aber auch jedes Modell, wie z. B. Hebr. 8, 5. τύπος σκηνῆς das Urbild der Stiftshütte. Auch wird es, weil zwiſchen Original und Copie die größte Aehnlichkeit zu ſeyn pflegt, von der Aehnlichkeit ſelbſt gebraucht, welche zwei verſchiedene Dinge mit einander haben. So wird Adam Röm. 5, 14. ein τύπος Jeſu genannt, weil zwiſchen beiden die Parallele ſtatt findet, daß jener allen Menſchen den Tod, dieſer allen das Leben gab. Doch die ältern Theologen unſrer Kirche beſtimmten den Begriff eines Typus nicht ſowohl nach dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift, als vielmehr nach dogmatiſchen Rückſichten. Man verſtand unter einem Typus die durch eine Perſon, Begebenheit oder Einrichtung des alten Teſt. geſchehene ſinnbildliche Vorausbezeichnung (adumbratio, praefiguratio) der Perſon, Schickſale und Wohlthaten des zukünftigen Meſſias. Man nahm dabei an, Gott habe die Typen abſichtlich (consilio) angeordnet, um theils dem Alterthume vor Jeſu einen Vorſchmack und Begriff von den zukünftigen Wohlthaten des Meſſias, theils aber den Menſchen zu und nach Jeſu Zeit Kennzeichen zu geben, an denen ſie die Göttlichkeit Jeſu und ſeiner Wohlthaten und Anſtalten erkennen möchten. Man forderte daher zu einem Typus: 1) die ausdrückliche und erklärte Abſicht Gottes, daß irgend eine Sache oder Perſon des alten Teſt. ein Typus ſeyn ſollte. Solche Erklärungen glaubte man z. B. Joh. 3, 14. 19, 34. 1 Kor. 10, 4. Gal. 4, 22 ff. Epheſ. 5, 31 f. Hebr. 8, 5. 9, 23. u. a. O. zu finden. 2) Daß die damals lebenden Menſchen dieſe Abſicht erkannt hätten[28]). Doch dieſes Letztere läßt ſich nicht denken.

---

28) J. D. Michaelis Entwurf der typiſchen Gottesgelahrtheit, 2te Aufl. 1763. 8. J. C. Blaſche ſyſtem. Commentar über den Brief an die Hebräer, 2 Thle. Lpzg. 1782. 8. und deſſen

Theils hatten dieſe Iſraeliten noch zu wenig Kenntniß von dem zukünftigen Meſſias, als daß ſie die Typen hätten verſtehen können, theils findet ſich nicht die geringſte Spur im alten Teſt., daß die damaligen Menſchen darüber wären belehrt worden, oder irgend etwas als Typus auf den Meſſias betrachtet, und daraus einige Kenntniß des zukünftigen Heils geſchöpft hätten. Auch läßt ſich dieſe Beſtimmung des Begriffs der Typen aus dem N. Teſt. nicht beweiſen. — Man glaubte nämlich durch einige Stellen des N. T. zu der Annahme der Typen berechtigt zu ſeyn; nämlich Koloſſ. 2, 17. und Hebr. 10, 1. In der erſten Stelle warnt Paulus vor jüdiſchen Irrlehrern, die auf die Beſchneidung, Enthaltung von gewiſſen Speiſen und Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes überhaupt drangen; er lehrt, daß das moſaiſche Geſetz durch den Meſſias ganz abgeſchafft ſey, und die Chriſten daſſelbe zu beobachten nicht verbunden ſeyen. Denn es ſey (V. 17.) gegen das Chriſtenthum nur ein Schatten (σκιά) geweſen. Gewöhnlich überſetzte man: „alles dieſes waren Vorbilder (σκιά) der vollkommnen Religion Jeſu." Doch σκιά zeigt wohl hier das Unvollkommne, Geringe an, und σῶμα das Solide, Wahre, Reelle (res ipsa), und es würde ſich auch nicht einſehen laſſen, wie die Feſte, Speiſen und Getränke, die im moſaiſchen Geſetze verboten ſind, und was ſonſt bei den Worten des 16ten Verſes zu denken iſt, als Vorbilder auf Jeſum betrachtet werden könnten.

---

neue Aufklärung über die moſ. Typologie. Jena 1789. 4. — Baumgartens Dogmat. 2. Thl. S. 63. 3. Thl. S. 197. Carpov theol. revel. III. p. 416. sqq. — Man theilte die Typen in personales, wenn das Vorbild eine Perſon des A. T., z. B. Jonas, Melchiſedek, enthielt, und in reales, wenn es in einer Begebenheit oder Einrichtung beſtand, z. B. die Beſchneidung. Das, was durch das Vorbild bezeichnet wird, heißt ἀντίτυπος. Auch theilte man ſie in innatos, d. i. welche die Schrift ſelbſt für Typen erkläre, und illatos, wo dieſes nicht der Fall ſey. Beiſpiele der erſtern Art glaubte man Matth. 12, 40. 16, 4. Joh. 3, 14. 15. u. ſ. w. zu finden.

Denn ἅ ἐστι σκιά bezieht ſich nicht auf das ganze moſaiſche Geſetz, ſondern auf die V. 16. genannten Stücke. Paulus ſagt alſo hier mit σκιά eben das, was er Galat. 4, 9. ſagt, wo er das moſaiſche Geſetz ſchwache, dürftige Anfangsgründe nennt. — Auch Hebr. 10, 1. dachte man bei σκιά an Vorbild, und erklärte εἰκών durch res ipsa. Σκιά aber iſt hier adumbrata effigies, der Entwurf, der allgemeine Umriß des Gemäldes, und εἰκών das ausgeführte Gemälde, solida, expressa effigies; εἰκὼν τῶν πραγμάτων dem Sinne nach das, was das einfache πράγματα. So viel iſt aber offenbar, daß in dieſer Stelle ausdrücklich geſagt wird, daß die Wohlthaten des Meſſias im Geſetz und dem levitiſchen Gottesdienſt abgebildet ſeyen, ſo wie überhaupt im N. T. altteſtamentliche Einrichtungen und Perſonen häufig mit Jeſu, deſſen Schickſalen und Wohlthaten verglichen werden, theils um zu zeigen, daß ſchon im A. Teſt. ähnliche Einrichtungen ſtatt gefunden hätten, und Jeſu Schickſale und Wohlthaten ſinnbildlich dargeſtellt worden ſeyen, theils, um die hohen Vorzüge der neuern Religionseinrichtung vor der alten ins Licht zu ſetzen, und dadurch die Juden fürs Chriſtenthum zu gewinnen. So wird z. B. Adam Röm. 5, 14. 1 Kor. 15, 22. 45. mit Jeſu verglichen; desgleichen Melchiſedek Hebr. 5, 6. 7., in wiefern er, wie Jeſus ein Prophet und Prieſter Gottes, nicht aus levitiſchem Geſchlechte, nicht nach dem Geſetze Moſes erwählt, ein ewiger Hoherprieſter, und erhabener als Abraham geweſen ſey. Ferner das Oſterlamm 1 Kor. 5, 7. Joh. 19, 36., die eherne Schlange Joh. 3, 14. und die ganze moſaiſche Opferverfaſſung im Brief an die Hebr.[29]). — Aber es wird nirgends im N. T. geſagt, daß Gott

---

29) (Griesbach) Comm. I. II. de imaginibus judaicis, quibus auctor ep. ad Hebr. in describenda Messiae provincia usus est. Jen. 1791. 92. 4. J. H. Heinrichs dritter Excurs zu deſſ. epistola ad Hebraeos graece, perpet. annot. ill. Goett. 1792. 8. Grimms und Muzels Stromata. 4ter Thl. Rau, freimüthige Unterſuchungen über die Typologie. Erl. 1784. 8.

ſelbſt dieſe Aehnlichkeiten der alten Religionseinrichtung veranſtaltet habe, um die Vorwelt über die zukünftigen Wohlthaten des Meſſias zu belehren, oder daß dieſe Einrichtungen Typen im dogmatiſchen Sinne ſeyn ſollen. Vielmehr ſind dieſes alles nur Vergleichungen[30]), Parallelen, welche nicht zur Lehre, ſondern nur zur Lehrart gehören, indem man aus Philo, Joſephus und den Rabbinen ſieht, daß es allgemeiner Geſchmack der jüdiſchen Lehrer war, die alten religiöſen Einrichtungen, und das A. T. überhaupt, allegoriſch auf neuere Begebenheiten zu deuten. Folglich gehört die ganze Typologie zur Accommodation in der Lehrart, und iſt bloß für die Juden damaliger Zeit berechnet geweſen; alle Folgerungen daraus haben alſo bloß relativen Werth.

§. 21.

Reſultat der bibliſchen Kritik der kirchlichen Theorie.

Nach dem bisher Erörterten kann alſo die ſymboliſche Theorie von Offenbarung einzig und allein auf die Religionslehre Jeſu und der Apoſtel bezogen werden. Das Princip unſrer Kirche (§. 14.), daß die heilige Schrift des A. und N. T. deßwegen, weil ſie allein die göttliche Offenbarung enthalte, auch allein Richterin des Glaubens und Lebens ſeyn könne und ſolle, muß nicht nur, wie die

30) Mori comment. in epit. Vol. I. p. 630. „si typus est similitudo duarum rerum, ea hic (bei der Beſchneidung) utique reperitur. Sed dum dicitur typus sensu illo strictiore: unde, quaeso, doceri potest e N. T., circumcisionem ideo fuisse praescriptam, ut praefiguraret baptismum? Aliud profecto est, duas res comparare, aliud, docere, eam rem ideo fuisse institutam, ut repraesentaret aliam futuram. Illud concedimus, comparantur enim; hoc an sit, subdubito.“ — Neuerlich ſind die Typen wieder vertheidigt worden von G. Menken: über die eherne Schlange und das ſymb. Verhältniß derſelben zu der Perſon und Geſchichte Jeſu. Frankf. 1812. 8. und von J. A. Kanne: Chriſtus im A. T. 2 Thle., Nürnb. 1818. 8.

ſymboliſchen Bücher ſelbſt ſchon thun, indem ſie scriptura sacra und verbum Dei abwechſelnd gebrauchen, auf die in der Schrift enthaltene Offenbarungslehre, ſondern auch nur auf die Offenbarung im N. T. reſtringirt werden. Wir müſſen alſo ſagen: sola doctrina revelata, quae in scriptis evangelistarum et apostolorum continetur, norma et regula cognoscitur, ad quam, ceu ad Lydium lapidem, omnia dogmata exigenda sunt etc. Was zur doctrina revelata zu rechnen ſey, davon wird weiter unten gehandelt werden.

§. 22.

Philoſophiſche Kritik der kirchlichen Theorie von der Offenbarung.

Vorbereitung dazu. Offenbarung überhaupt.

So gemein auch der alten Welt der Begriff der Offenbarung war, ſo wenig zog ſie ihn doch in eine wiſſenſchaftliche Unterſuchung. Die Vorſtellung von unmittelbaren Einwirkungen Gottes, ſeines Geiſtes und der Dämonen auf die Seelen der Menſchen, um in ihnen Gedanken zu erwecken, ihnen Kenntniſſe mitzutheilen, ſie zu Entſchlüſſen zu beſtimmen, herrſchte ſo allgemein, daß man nicht daran dachte, die Möglichkeit und Wirklichkeit ſolcher Einwirkungen zu unterſuchen oder in Zweifel zu ziehen. Man unterſchied wohl einige Arten der göttlichen Wirkſamkeit hierbei[31]), aber man war entfernt davon, ſie

---

31) Außer der bekannten Vorſtellung, die wir bei Juſtinus Martyr, Athenagoras und andern finden, daß der heil. Geiſt durch die Propheten geſprochen und ſie als Organe gebraucht habe, finden ſich auch andere Vorſtellungen. Clem. Rom. hom. 18, 3. ſagt: *ἀποκάλυψίς ἐστιν τὸ ἐν πάσαις καρδίαις ἀνθρώπων ἀποῤῥήτως κείμενον κεκαλυμμένον, ἄνευ φωνῆς, τῆς αὐτοῦ (θεοῦ) βουλῆς ἀποκαλυπτόμενον. Καὶ οὕτως γίνεται γνῶναι, οὐ διαδαχθέντα ἀλλὰ συνέντα.* Origen. c. Cels. VII, 4. *οἱ ἐν Ἰουδαίοις προφῆται, ἐλλαμπόμενοι ὑπὸ τοῦ θείου πνεύματος τοσοῦτον, ὅσον ἦν καὶ αὐτοῖς τοῖς προφητεύουσι χρήσιμον — διὰ τῆς πρὸς τὴν ψυχὴν αὐτῶν, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, ἁφῆς τοῦ καλουμένου ἁγίου πνεύματος, διορατικώτεροί τε τὸν νοῦν ἐγίνοντο, καὶ τὴν ψυχὴν λαμ-*

irgend einer Kritik zu unterwerfen. So ging der Begriff einer unmittelbaren erleuchtenden Einwirkung Gottes oder ſeines Geiſtes auf die Seelen der Menſchen auch in unſre Kirche über, und war ſo wenig zweifelhaft, daß die Reformatoren, ohnerachtet ſie auf dieſen Begriff hauptſächlich das hohe Anſehen der Schrift ſtützten, doch nicht entfernt daran dachten, ihn näher zu beſtimmen. Dazu konnte es auch ſo lange nicht kommen, als man keinen Anſtoß daran nahm, die Weltregierung Gottes als etwas Unmittelbares zu betrachten. Nur erſt nachdem die Philoſophie, beſonders durch Leibnitz, die Entdeckung gemacht zu haben glaubte, daß Gott nur bei der Erzeugung aller Dinge einmal unmittelbar gewirkt habe, im Verfolg aber alles durch einen Cauſſalnexus der Weltkräfte und Weltgeſetze geſchehe, mußte jede ſpätere unmittelbare Wirkung Gottes, die man im Gegenſatze gegen dieſe Weltanſicht nun übernatürlich nannte, zweifelhaft erſcheinen; alſo die unmittelbare Regierung Gottes, die Wunder und — die Inſpiration oder Erleuchtung. Die ältern Theologen unſrer Kirche behandelten daher auch die Inſpiration nur als einen Nebenartikel der Lehre de scriptura sacra, und verſtanden unter Offenbarung nicht ſowohl den Act der Inſpiration, als das dadurch Gegebene, die geoffenbarte Lehre. Eine eigentliche Theorie der Offenbarung, oder doch dahin führender Unterſuchungen, begann erſt in neuern Zeiten[32], kann aber bis jetzt noch nicht als abgeſchloſſen angeſehen werden.

πρότεροι. Derſ. homil. in Genes. 3, 3. rechnet das Sprechen Gottes zu den Anthropopathien, und bemerkt, der Sinn dieſes Ausdrucks ſey: illuminata mens per spiritum Dei formatur in verba. Derſ. commentar. in Ps. 27, 1. *Θεὸς ἀναγέγραπται λελακηκέναι πρὸς Μωυσέα, καὶ πρὸς Ἀαρὼν, καὶ πρὸς Ἰησοῦν τὸν τοῦ Ναυή· — καὶ διὰ προφητῶν οὐκ ἐσιώπα. καὶ μὴ νομίσωμεν, ἔξωθεν ἡμῶν λαλεῖν τὸν Θεόν· ἀλλὰ γὰρ τὰ ἀναβαίνοντα ἡμῖν ἐπὶ τὴν καρδίαν ἅγια ἐκεῖνά ἐστιν ἃ λαλεῖ ἡμῖν ὁ Θεός.*

32) Verſuch einer Kritik aller Offenbarung (von Glieb **Fichte**), Königsb. 1792. 2te Aufl. 1793. womit die ausführliche Kritik dieſer

Offenbarung im Allgemeinen iſt jedes an uns kommende Kundwerden Gottes, in ſo fern wir es als von Gott bewirkt uns vorſtellen. In dieſer Ausdehnung kann man alle Kenntniß von Gott und göttlichen Dingen, welche unſre Vernunft durch ihre eigene Thätigkeit findet, eine göttliche Offenbarung (natürliche nannte man ſie) nennen, in wie fern Gott Urheber unſrer Vernunft und ihrer Geſetze iſt. Die Wahrheit dieſes Begriffs zog man nicht in Zweifel, weil er mit der Vorſtellung eines natürlichen Cauſſalnexus, durch den Gott regiere, ganz zuſammenſtimmte, und jedem ſein Bewußtſeyn ſagte, daß er ſeine Vernunft ſelbſtthätig zur Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge gebrauchen könne. Das war nun aber freilich nicht das, was man herkömmlicher Weiſe Offenbarung zu nennen pflegte, und was die Schrift als ſolche bezeichnete. Man verſtand nämlich nicht darunter jenes erſte ſchaffende und einrichtende Wirken Gottes, wodurch der Menſch die Fähigkeit erhielt, ihn zu erkennen, ſondern ein außer der Naturordnung im Laufe der Zeit beſonders eintretendes, vom Cauſſalnexus der Natur unabhängiges, mithin von Gott in einem Momente der Zeit unmittelbar ausgehendes Wirken auf den menſchlichen Geiſt, um ihn zu erleuchten. Schicklicher hätte man dieſen Begriff mit dem Ausdruck göttliche Erleuchtung bezeichnen können.

Schrift von Eckermann in ſ. theol. Beiträgen, 3. Bd. 1s u. 2s Stück, und 6r Bd. 3s Stück, deßgleichen F. J. Niethammer, über den Verſuch einer Kritik aller Offenb. Jena, 1792. 8. zu vergleichen ſind. — C. F. Ammon, Abhandlungen zur Erläuter. ſeiner wiſſenſchaftlich-prakt. Theologie, 1. Bd. 1s St. Gött. 1798. 8. Fr. Köppen, über Offenbar. in Beziehung auf Kant. und Ficht. Philoſophie, Leipz. 1802. 8. J. Ch. Aug. Grohmann, über die höhere religiöſe Ueberzeugung. Hamb. 1811. 8. C. L. Nitzsch, de revelatione religionis externa eademque publica, Leipz. 1808. 8. — Es gehören auch hierher die Schriften über Rationalism. und Supranaturalism. S. Anmerk. 50. Die vollſtändige Literatur über die ganze Lehre und alle ihre Theile ſ. in meiner ſyſtemat. Entwickelung ꝛc. S. 170 ff.

Es findet ſich aber im N. Teſt. noch eine andere Art der göttlichen Offenbarung, welche man in der Theorie auch mit in Erwägung ziehen muß, nämlich, daß ein göttliches Weſen, der λόγος Gottes, in Jeſu Menſch geworden ſey, und die Menſchen über Gott und göttliche Dinge, die er aus eigner Intuition kannte, (Joh. 1, 18.) belehrt habe. Dieſe Vorſtellung ändert aber im Ganzen wenig. Es ſtellt ſich bei ihr nur die Unterſuchung über die Möglichkeit der Offenbarung anders, indem nun nicht zu fragen iſt: ob unmittelbare Wirkungen Gottes überhaupt, und insbeſondere erleuchtende auf den menſchlichen Geiſt möglich ſind, ſondern ob die Vereinigung einer höhern Natur, des göttlichen Logos, mit einem Menſchen möglich ſey oder nicht. Dieſe Möglichkeit kann aber hier füglich übergangen werden, da von dem Göttlichen in Chriſto im Syſtem ſelbſt ausführlicher gehandelt werden muß. Uebrigens verändert dieſe Vorſtellung in der Theorie nichts, denn ſie betrifft nur die Art der Offenbarung, nicht die Beſchaffenheit des Geoffenbarten ſelbſt. Man hat alſo in beiden Fällen, bei der Erleuchtung ſowohl als bei dieſer factiſchen Manifeſtation durch den göttlichen Logos, immer zu fragen: bedarf der Menſch eines beſondern göttlichen Unterrichts? woran iſt eine Offenbarung als göttliche erkennbar und wodurch beweisbar? und in welchem Verhältniſſe ſteht das durch eine Offenbarung Gegebene zur menſchlichen Vernunft? Denn es kommt auch in dem Falle, wo der göttliche Logos durch Chriſtum lehrte, nicht ſowohl auf die Meinung von der Perſon an, welche lehrt, als vielmehr auf die Beſchaffenheit deſſen, was gelehrt wird, und auf die ſo eben angegebenen, alle Offenbarung betreffenden, Fragen.

Die Erleuchtung Gottes läßt ſich aber auf verſchiedene Weiſe denken, indem man ſich vorſtellt entweder: Gott wecke durch ſeine Kraft die Seele der Menſchen zu einer ungewöhnlichen Thätigkeit, ſo, daß ſie aus göttlicher Anregung, jedoch übrigens nach ihren eigenen Geſezzen, eine höhere Erkenntniß erlange; oder: Gott erhöhe die

natürlichen Kräfte der Seele, ſo daß ſie erkenne, was ſie außerdem nicht gewußt haben würde; oder: Gott lehre auf eine uns unerforſchliche Weiſe, durch ein adloquium internum, oder indem er ihr Wahrheiten zur Erkenntniß vorhalte, die Seele Dinge, welche ſie außerdem gar nicht, oder nicht ſo leicht und ſo klar würde erkannt haben. Dieſe Modificationen ändern aber an der Sache nur wenig, indem doch dabei der Grundbegriff der Offenbarung, als einer unmittelbaren Wirkung auf den menſchlichen Geiſt, bleibt.

Da nun der Begriff einer unmittelbaren und übernatürlichen Wirkung Gottes, das iſt einer ſolchen, welche nicht von dem urſprünglich geordneten Cauſſalnexus der Dinge abſtamme, der Grundbegriff der göttlichen Offenbarung iſt; ſo müſſen wir zuerſt die Realität und Geltung des Begriffs einer unmittelbaren, übernatürlichen Wirkung Gottes überhaupt, und einer erleuchtenden auf den menſchlichen Geiſt insbeſondere, in Unterſuchung ziehen.

Es ergibt ſich nun bei näherer Prüfung bald, daß die Vorſtellung von mittelbarer und unmittelbarer, natürlicher und übernatürlicher Wirkung Gottes eine ſubjective iſt, beruhend auf der verſchiedenen Art, wie wir uns Gott wirkſam denken, und daher von ganz zweifelhafter objectiver Geltung. Wir ſetzen einander entgegen einen urſprünglich geordneten Zuſammenhang der Dinge, wornach ſie ſich mit Nothwendigkeit einander beſtimmen, und eines immer als die Urſache, das andere als die Wirkung erſcheint, (den ſogenannten Cauſſalnexus), und einen in dieſen Zuſammenhang eintretenden Erfolg, oder eine Wirkung, die zwar in den Cauſſalnexus eintritt, und ſich mit ihm verbindet, aber nicht aus ihm ihren Urſprung hat, ſondern von dem Urheber des Cauſſalnexus abzuleiten iſt. Alles was wir aus jenem Nexus entſprungen halten, nennen wir natürlich, weil es aus dem Zuſammenhange der Dinge (rerum natura) hervorgeht, und mittelbare Wirkung Gottes, weil wir in Gott den Urſprung und den Grund der Fortdauer des Cauſſalnexus denken.

Es iſt ſchon hieraus eine Unbeſtimmtheit des Ausdrucks offenbar. Denn man kann auch den Cauſſalnexus und alles was aus ihm hervorgeht, ſo wie die ganze Natur ein Uebernatürliches und Unmittelbares nennen, weil es durch die ſchaffende und ſtets fortgehend erhaltende Kraft Gottes entſtanden iſt und beſteht. Dagegen kann man aber auch das unmittelbare Einwirken Gottes in den Cauſſalnexus ein natürliches nennen, weil es der Natur Gottes und der Natur der erſchaffenen Dinge angemeſſen ſeyn muß.

Wir müſſen aber billig fragen: wodurch kommen wir denn zu jener Vorſtellung von einem Cauſſalnexus, und als deſſen oppositum zur Vorſtellung einer göttlichen Wirkung außerhalb des Cauſſalnexus? — Durch ſubjective Auffaſſung. Was ſich nämlich immer wiederkehrend ereignet, das erſcheint uns als eine Regel, deren Grund wir in den Dingen ſelbſt ſuchen, ohne doch für das Letztere den geringſten Beweis zu haben. Wir nennen eine ſolche Regel ein Geſetz, und weil wir den Grund davon in den Dingen ſuchen, ein Naturgeſetz, ohne doch dadurch die Sache zu erklären. Wir ſetzen nun in ein ſolches Naturgeſetz den Grund des Werdens einer gewiſſen Reihe von Erfolgen, und nennen das, was nach ihr geſchieht, natürlich. So z. B. reden wir von einem Geſetz der Schwere, der Anziehung, des Lebens u. ſ. w. Indem wir nun die Regel als etwas in der Natur der Dinge Liegendes anſehen, und aus ihrer Kraft die Erfolge ableiten; ſo tritt das Wirken Gottes in unſrer Vorſtellung um einen Schritt zurück: es wird ein das Geſetz nur erhaltendes Wirken, das iſt ein mittelbares. — Was aber in der Natur gegen das Gewöhnliche geſchieht, und alſo außer der Ordnung iſt, das fügt ſich nicht in unſre Vorſtellung von Naturregel, Naturgeſetz, eben weil dieſe nichts iſt als der Ausdruck für das Gewöhnliche, gleichförmig Wiederkehrende. Wir ſuchen nun dafür einen Grund außerhalb des Naturgeſetzes, und können ihn natürlich nur finden in dem, was allein außerhalb des Naturgeſetzes von uns gedacht wird, in dem Urheber des Na-

turzuſammenhangs, in Gott. Die Wirkung erſcheint alſo als eine unmittelbare, ein Wunder, ein Uebernatürliches. Je weiter nun die Erkenntniß der Natur und des in ihr Gewöhnlichen fortſchreitet, deſto mehr erweitert ſich das, was wir auf eine Naturregel beziehen zu können glauben; deſto mehr alſo nimmt die Neigung ab, Uebernatürliches zu ſehen, oder anzuerkennen. Jemehr man den Naturzuſammenhang erweitert, deſto mehr iſolirt man bei dieſer Denkart Gott und Welt, und es iſt erklärlich, daß man endlich Gott ganz aus der Natur gleichſam hinaustreiben, d. i. ihn zum todten Götzen machen wird, wenn man dahin gelangt, für alles einen Naturzuſammenhang anzunehmen. Und dazu muß man kommen, wenn man einmal einen Naturzuſammenhang zum Weltregenten macht, weil man am Ende alle Erfolge in einer Verknüpfung unter einander findet, oder finden zu müſſen glaubt.

Eben dieſe Folge aber, auf welche man durch jene Anſicht, wenn man ſie conſequent durchführt, gebracht wird, zeigt, daß ihr ein Irrthum zu Grunde liegen müſſe, weil dadurch die Idee von Gott zerſtört, alſo die Vernunft mit ſich ſelbſt in Widerſpruch geſetzt wird. Das πρῶτον ψεῦδος liegt aber darin, daß wir das Gewöhnliche als eine in der Natur der Dinge liegende Regel anſehen, wozu wir gar keinen Grund haben, und was ſchlechthin unbeweisbar iſt. Was hindert uns denn das, was wir Regel nennen, nicht lieber als einen fortgehenden wirkenden Willen des Schöpfers zu betrachten, als daſſelbe als eine den Dingen anklebende allgemeine Beſchaffenheit anzuſehen, wovon ſich gar keine Vorſtellung auffaſſen läßt? In dem Begriffe der Vollkommenheit, die wir dem Schöpfer beilegen, liegt der Begriff der größten Mannigfaltigkeit und doch dabei der unveränderlichen Ordnung und Regel zugleich. Von den Dingen dagegen kennen wir nichts als ihr Werden (ihre Erſcheinung), nicht aber ſie ſelbſt und ihr Weſen. Legen wir nun die Regel ihres Werdens in ihre Natur, ſo legen wir ſie in eine Nacht, in welche kein einziger Lichtſtral fällt; wir legen ſie aber, was zugleich daraus offenbar

wird, ohne allen Grund hinein. Die Naturkunde darf zwar allerdings nur nach Naturgeſetzen fragen, weil ſie nichts als die Natur unterſucht, und über dieſe (μετὰ τὴν φύσιν) nicht hinausgehen, nicht Metaphyſik werden darf. Ihr iſt es genug, das Gewöhnliche, das Gleichartige im Werden der Dinge, und das Allgemeine in ihrer Verknüpfung aufzuſuchen, und dieſes Gewöhnliche, Gleichartige, Allgemeine als eben ſo viele Factoren des Werdens zu betrachten, die ſie nun mit dem Worte Naturgeſetz oder Naturkraft bezeichnet, womit ſie aber weiter nichts andeutet, als das Geſtändniß, daß ſie bei ihren Unterſuchungen nun eben auf ſeinen aus der Natur nicht weiter erklärlichen Grund gekommen ſey, bei dem ſie ſtehen bleiben müſſe, um nicht über die Natur hinauszugehen und Metaphyſik zu werden. Die Vernunft aber kann jene Vorſtellung von einem Cauſſalnexus der Natur, bedingt durch in der Natur ſelbſt liegende Geſetze, bei denen Gott nichts bleibt als die Erhaltung der Geſetze, auf keine Weiſe annehmen. Sie muß ihrer Natur nach die Mannigfaltigkeit auf die Einheit beziehen, das Bedingte aufs Unbedingte, die Welt darum auf Gott, und alles, was in ihr ſich verändert, auf Gottes Willen. Ob Etwas öfters, oder gewöhnlich geſchiehet, ein Anderes aber ſelten und ungewöhnlich, kann keine andere Beziehung geben; beides iſt Wille Gottes, das ſogenannte Naturgeſetz eben ſo wohl als das ſogenannte Wunder. Denn entweder iſt alles Wirkung des lebendigen Gottes, oder es iſt gar nichts deſſen Wirkung. Die Vernunft muß alſo die Vorſtellung von einem Naturzuſammenhange der Dinge, bei welchem Gott nichts zu thun habe, als daß er ihn erhalte, und in den er nie eingreife, ſondern alles durch Geſetze geſchehen laſſe, die in den Dingen ſelbſt liegen ſollen, als eine bloß ſubjective Vorſtellung ohne objective Geltung aus ihrem Gebiethe in die Naturkunde verweiſen, und ſagen, daß alles, was als Naturgeſetz, als Regel der wirkenden Kraft erſcheint, nichts anders iſt als Wille Gottes, oder Wirkung dieſes Willens, der uns bald als Geſetz erſcheint wegen der Gleichartig-

keit vieler Erfolge und ihrer Verknüpfung, bald als Ausnahme von dem Geſetze, als Wunder, wo ſein Wirken jener Gleichartigkeit entgegengeſetzt iſt. Mittelbar und unmittelbar, bezogen auf die Natur des göttlichen Wirkens ſelbſt, iſt alſo bloß eine anthropopathiſche Vorſtellung. Denn wer einen urſprünglich von Gott angeordneten Naturzuſammenhang annimmt, nach welchem alles mit einer unabänderlichen Nothwendigkeit erfolge, und ſich einbildet, daß Gott nun in der Natur nicht wirke, ſondern ſie ſelbſt wirken laſſe, weil jedes eigene Einwirken Gottes eine Störung des Naturlaufs, folglich ſeiner Weisheit nicht angemeſſen wäre, oder doch weil ein ſolches Einwirken eine Unvollkommenheit des Schöpfungswerks vorausſetze, und als ein Nachhelfen und Ausbeſſern erſcheine; — wer dieſes behauptet, und darum den Begriff der Offenbarung und Wunder verwirft, der macht Gott zu einem müßigen Zuſchauer der Welt, was doch mit dem Begriffe des vollkommenſten Lebens Gottes ſtreitet. Auch iſt die phyſiſche Welt keine Maſchine, ſondern ein Inbegriff lebendiger, in Zuſammenhang ſtehender Kräfte, die unendlich verſchiedene Verbindungen eingehen können. Daß dieſe Verbindungen nicht durch einen Naturmechanismus beſtimmt werden, ſagt uns unſer eigenes Bewußtſeyn, weil wir als vernünftige Weſen dem Geſetze der ſinnlichen Natur nicht unterworfen ſind, ſondern nach vernünftiger Einſicht als ſelbſtthätige Kraft in den ſogenannten Lauf der Natur einwirken, und die Verknüpfung der phyſiſchen Dinge, folglich auch die Reſultate derſelben, nach unſern Abſichten abändern und leiten können. Dieſes können wir nur unvollkommen, weil wir nicht allmächtig und allwiſſend ſind; Gott aber kann es vollkommen. Wir müſſen alſo ſagen: alle Wirkungen in der Natur ſind Wirkungen Gottes, und die Natur iſt keinen Augenblick unabhängig von dem ſteten Einfluſſe ſeines Willens, der uns in dem, was wir immer geſchehen ſehen, als Geſetz, in dem aber, was wir ſelten geſchehen ſehen, als Ausnahme von dem Geſetz erſcheint.

Eben ſo aber trägt derjenige eine bloß menſchliche und

ſubjective Anſicht von den Dingen auf Gott über, der behauptet, daß Gott manchmal, und zu gewiſſen Zeiten unmittelbar in den Naturzuſammenhang, der ſonſt alles beſtimme, eingreife, und dieſem entgegen eine unmittelbare Wirkung (ein Wunder) hervorbringe. Denn dieſer Begriff des Unmittelbaren und Uebernatürlichen iſt bloß die negative Seite jenes Begriffs vom Naturzuſammenhange. Wenn aber der Ungrund einer Diſtinction erwieſen iſt; ſo müſſen nothwendig beide Glieder der Diſtinction aufgegeben werden. Wenn jener Naturzuſammenhang einen immer müßigen Gott neben das ſich überlaſſene Kunſtwerk der Welt ſtellt; ſo betrachtet man bei dieſer Vorſtellung Gott als einen in der Regel müßigen, und nur von Zeit zu Zeit einmal eingreifenden. Dadurch unterwirft man aber die Idee der Gottheit der Vorſtellung von Zeit und Raum; denn man legt ihm eine Kraftäußerung bei, die über das gewöhnliche Quantum ſeiner Kraftäußerungen hinausgehe, alſo eine höhere Thätigkeit, die in der Zeit eintrete und wieder verſchwinde, alſo eine Veränderlichkeit, welche den Schöpfer in die menſchlichen Schranken des Raumes und der Zeit herabzieht[33]).

Was wir alſo mittelbares und unmittelbares, natürliches und übernatürliches Wirken Gottes in der Natur nennen, das iſt ein bloß in ſubjectiver Auffaſſung beruhender Unterſchied ohne objective Geltung, daher auch von jeher das Urtheil, ob etwas mittelbar oder unmittelbar, natürlich oder übernatürlich ſey, eben ſo verſchieden geweſen iſt, als die urtheilenden Subjecte ſelbſt. Alles Wirken Gottes iſt nicht mehr und nicht weniger unmittelbar. Wir ſtellen es uns nur gern als mittelbar vor, wo es auf unſern ſubjectiven Begriff der Regel gebracht werden kann; als unmittelbar aber, wo dieſes, weil ein Factum unſerm Begriff der Regel widerſpricht, nicht möglich iſt, oder wo

———

33) S. H. N. Klauſen: Kritik und Darſtellung des Wunderbegriffs; in der Oppoſitionsſchrift. 6. Bd. S. 179 ff.

es ſeiner Tendenz nach uns offenbarer auf Gott zu beziehen zu ſeyn ſcheint, als andere Dinge. Objectiv iſt aber alles Wirken Gottes eins, und das jährliche Erwachen der Natur im Frühling iſt eben ſo unmittelbare Wirkung Gottes, als das erſte Erwachen der Natur am Schöpfungsmorgen. Das bisher Geſagte galt zunächſt dem Verhältniſſe Gottes zur phyſiſchen Welt, alſo zunächſt der Diſtinction zwiſchen einem Naturlauf oder Naturzuſammenhang und dem Wunder; es gilt aber auch von dem Verhältniſſe Gottes zur moraliſchen Welt.

In der moraliſchen oder vernünftigen Welt kann, wie jeder zugeben muß, der ſich ſelbſt begreift, von einem Cauſſalnexus, wie man ihn in der phyſiſchen Welt anzunehmen geneigt iſt, gar nicht die Rede ſeyn, folglich auch nicht von einem außer und neben dieſem Nexus ſtatt habenden übernatürlichen Wirken Gottes auf die Geiſterwelt. Aus denſelben Gründen müſſen wir im Gegentheile behaupten, daß Gott auf die Geiſterwelt entweder gar nicht, oder daß er ſtets auf dieſelbe wirke, und daß, weil jenes nicht ſeyn kann, aus denſelben Gründen, aus denen wir Gottes Wirken nicht von der phyſiſchen Welt trennen können, das Letztere ſtatt finden müſſe. Das ſtets fortgehende Wirken Gottes auf die Geiſterwelt bekommt aber den Namen der Erleuchtung oder Offenbarung, wenn es Gott und göttliche Dinge, oder, wie man auch ſagen kann, die Religion, das Heil der Menſchen zum Ziele hat. Auch die erleuchtende Wirkung Gottes wird daher eine ſtetige und allgemeine ſeyn müſſen. Als ſolche faßt ſie auch die heilige Schrift auf, welche dieſes Wirken Gottes als von Adam anfangend und durch alle Zeiten bis an das Ende der Dinge fortgehend beſchreibt, und von einer ſtets fortgehenden Einwirkung des Geiſtes Gottes zur Erleuchtung und Beſſerung des menſchlichen Gemüthes, oder von Gnadenwirkungen, ſpricht. Als ein ſolches dachte es ſich auch die alte Kirche, wenn ſie den göttlichen Logos als von Anbeginn an nicht nur in den Propheten, ſondern auch in den Weiſen aller Zeiten und Völker als lehrend beſchrieb, und alle Erkenntniß

des Wahren, Guten und Schönen (darum auch alle Weisheit des Künſtlers) von ihm ableitete[34]). Die Erleuchtung kann nun aber nach der Verſchiedenheit ihres Zwecks auch eine verſchiedene Potenz haben; ſie kann nämlich entweder Neues geben, und alſo weiterbildend für die Menſchen ſeyn, oder ſie kann nur zu dem ſchon Gegebenen hinleiten und erheben, alſo nachbildend ſeyn. Das letztere iſt ſie in der chriſtlichen Welt, in wie fern die Heranbildung zum Geiſte und Sinne Chriſti das Geſchäft des Geiſtes Gottes. iſt, wovon in der Lehre von den Gnadenwirkungen die Rede ſeyn wird. Die erſtere können wir nur da als vorhanden annehmen, wo wir wirklich einen Fortſchritt in der religiöſen Entwickelung wahrnehmen. In wiefern dieſe Fortſchritte geknüpft ſind an das Auftreten einzelner merkwürdiger Männer, von denen, als von hiſtoriſchen Mittelpunkten, die Stralen eines neuen Lichts ausgehen, in ſofern ſind wir berechtigt, anzunehmen, daß ihnen nicht bloß eine nachbildende, ſondern eine fortbildende Erleuchtung zu Theil geworden ſey, d. h. daß ſie Gott erleuchtet habe, um die Lehrer Anderer zu werden. Und dieſes iſt es, was wir behaupten, wenn wir lehren, Moſes, die Propheten, Jeſus, die Apoſtel hätten göttliche Erleuchtung gehabt. In dieſem Sinne iſt alſo Offenbarung, als Actus betrachtet, die Wirkſamkeit Gottes, nach welcher er gewiſſen Menſchen höhere religiöſe Einſichten mittheilte, um ſie zu Lehrern Anderer zu bilden, und dadurch die Menſchheit überhaupt weiter fortzuführen; und als Summe von Wahrheiten iſt ſie die durch Gottes Wirken vermittelſt erleuchteter Lehrer der Menſchheit mitgetheilte beſſere religiöſe Erkenntniß.

Man könnte hier aber noch die doppelte Frage als Einwand gegen den Begriff der göttlichen Erleuchtung aufwer-

---

34) Keiner der Kirchenväter hat dieſes ſchöner und umfaſſender dargelegt als Clemens von Alexandrien, dem nichts fehlte als ſyſtematiſcher Geiſt, und Ordnung und Conſequenz in ſeinen Gedanken, um zu einer vollſtändigen und ſehr anſprechenden Theorie der Offenbarung zu gelangen.

ſen: 1) warum Gott nicht lieber gleich Anfangs die menſchliche Vernunft ſo geſchaffen habe, daß ſie einer weitern Erleuchtung nicht bedurfte, ſondern gleich urſprünglich alle die Vollkommenheit der religiöſen Erkenntniß beſaß, zu welcher ſie ſo erſt allmählig gelangen ſoll? und 2) warum er die fortbildende, weiterführende Erleuchtung durch Einzelne, als Mittelsperſonen, ertheilt, und nicht lieber ſie allen Menſchen zu gleicher Zeit zu Theil werden läſſet? — Auf beide Fragen geben wir die Antwort, daß es mehr gefragt ſey, als ſich der Menſch vermeſſen ſoll, indem es immer eine ungeheure Anmaaßung bleibt, wenn der Menſch, deſſen Weisheit von geſtern her iſt, beſtimmen will, wie die ewige Weisheit ihre Werke hätte einrichten ſollen. Um dieſes zu beſtimmen, müßten wir, wie Gott, ewig, allwiſſend, allweiſe ſeyn, und die Kenntniß nicht nur aller wirklichen, ſondern auch aller möglichen Dinge und Verhältniſſe beſitzen. Was aber die erſte Frage insbeſondere anbetrifft, ſo könnte man ſie damit zurückweiſen, daß man ſagte, es ſey dem Begriffe des vollkommenſten Lebens Gottes angemeſſen, daß ſich Gott ein Geſchäft in der Geiſterwelt vorbehalten habe. Doch, davon abgeſehen, ſo finden wir, daß im ganzen Weltall, ſo weit wir es kennen, das Geſetz der Entwickelung herrſche, daß alles ein Werden iſt, und daß darum auch die Bildung des menſchlichen Geiſtes eine Entwickelung vom Unvollkommnen zum Vollkommnen iſt. Jene Frage fällt alſo mit der zuſammen, warum uns Gott als Kinder und nicht gleich als Erwachſene geboren werden läßt; eine Frage, auf welche gar keine Antwort möglich iſt. — Was aber die zweite Frage betrifft, ſo gilt von ihr daſſelbe. Wir ſehen, daß der Geſchichte zufolge alle Fortſchritte des menſchlichen Geſchlechts in Künſten und Wiſſenſchaften, im Rechte und in allen andern Dingen durch einzelne ausgezeichnete, beſonders begabte Männer erfolgt ſind; es kann uns alſo nicht befremden, daß ein gleiches auch bei der religiöſen Cultur ſtatt findet. Wollen wir wagen, nach einem Grunde zu fragen, ſo können wir ſagen: der Schöpfer will, daß ſich der Menſch das Vollkommnere durch

eigene Thätigkeit aneignen ſoll, weil er nur ſo für noch Höheres empfänglich wird, nur ſo das Vollkommnere zu ſeinem wahren Eigenthum macht, nur ſo durch ſelbſtthätiges Aneignen des durch Einzelne Dargebothenen ein moraliſches Verdienſt beim Fortſchritte in der religiöſen Cultur ſich erwirbt.

Nach dieſer Erörterung des Begriffs der göttlichen Offenbarung oder Erleuchtung iſt nun zu unterſuchen: 1) ob erleuchtende Einwirkungen Gottes auf den menſchlichen Geiſt überhaupt möglich ſind; 2) ob ein göttlicher Unterricht Bedürfniß iſt für den Menſchen; 3) in welchem Verhältniſſe derſelbe zur menſchlichen Vernunft ſtehe, und 4) wodurch er als ein göttlicher legitimirt werden könne?

§. 22. b.

a) Möglichkeit der Offenbarung.

Die Frage, ob eine Offenbarung, als göttliche erleuchtende Einwirkung in die menſchliche Seele, möglich ſey, enthält die doppelte Frage: iſt es denkbar, 1) daß Gott auf die Seele eines Menſchen zu ihrer Belehrung einwirken könne, (phyſiſche Möglichkeit); und 2) daß er nach ſeinen moraliſchen Eigenſchaften lehrend einwirken wolle? (moraliſche Möglichkeit).

Bei der phyſiſchen Möglichkeit iſt zu unterſuchen: a) kann Gott auf die Seelen der Menſchen lehrend einwirken? b) kann der Menſch eine ſolche Belehrung in ſich aufnehmen, und ſich c) derſelben als einer göttlichen bewußt werden?

Daß Gott die Kraft habe, auf die Seelen der Menſchen einzuwirken und Vorſtellungen in ihnen zu erwecken, kann nicht geläugnet werden. Als Schöpfer der Geiſter kennt er ihr Weſen, und weiß alſo, wie er auf ſie wirken ſoll; und als Allmächtiger muß er jede Wirkung auf das Erſchaffene ausüben können, die er ausüben will. Spräche man Gott dieſes Vermögen ab, ſo richtete man zwiſchen ihm und der Geiſterwelt eine unüberſteigliche Scheidewand auf, und

müßte auch läugnen, daß er der Regent ſo wie der Welt überhaupt ſo auch der Geiſterwelt ſey. Man kann alſo die Möglichkeit der Einwirkung Gottes auf die Geiſterwelt nicht läugnen, obgleich die Art und Weiſe derſelben eben ſo unerforſchlich iſt, wie die Art und Weiſe aller göttlichen Wirkungen überhaupt.

Kann denn aber der Menſch unmittelbare Belehrungen Gottes in ſich aufnehmen? wird nicht durch eine unmittelbare Einwirkung Gottes in die menſchliche Vernunft die natürliche Ordnung des Denkens, nach welcher ſich eine Vorſtellung aus der andern erzeugt, zerrüttet, und der Menſch, dem dieſes begegnet, wahnſinnig werden müſſen? geht nicht dadurch die Freiheit des Verſtandes und Willens für den, der Offenbarung erhält, wenigſtens auf einige Zeit verloren [35])? — So oft man dieſes auch gegen die Möglichkeit der Offenbarung eingewendet hat, ſo wenig läßt es ſich doch beweiſen. Die Verbindung der Geiſter und die Wirkungsart Gottes iſt uns ſo gänzlich unbekannt, daß wir uns ſchon deßwegen vor abſprechendem Läugnen hüten ſollten. Aber mit welchem Rechte ſetzt man voraus, daß der Actus des Offenbarens alle Selbſtthätigkeit der Vernunft lähme, alle Denkgeſetze aufhebe, und die Empfänger der Offenbarung zu bloßen Denkmaſchinen mache? Fordert nicht vielmehr die Natur der Sache, daß die Vernunft der Empfänger das ihr Gegebene thätig auffaſſe, feſthalte und ſich aneigne? Gibt nicht auch jeder Lehrer dem Kinde, das

35) Vorgetragen ſind die Einwendungen gegen die Möglichkeit von (Reimarus) die Unmöglichkeit einer Offenb., die alle Menſchen auf eine gegründete Art glauben können. In Leſſing: zur Geſchichte und Literatur, aus den Schätzen der Bibliothek zu Wolfenb. 4ter Beitrag. (Braunſchw. 1777. 8. Auch abgedruckt in der „Ausführlichen Prüfung des 2ten Fragments von der Unmöglichkeit einer Offenb. ꝛc." von J. H. D. Moldenhawer. Hamb. 1782. 8. — Dagegen ſ. J. F. Flatt's vermiſchte Verſuche (Leipz. 1785. 8.) No. 3. Jeruſalems Betrachtungen über die vornehmſten Wahrheiten der Relig. 2. Thl. S. 3—96. J. P. S. Vogels Aufſätze theol. Inhalts. 1s St. (Nürnb. 1796.)

er unterrichtet, unmittelbare Offenbarung? Unterbricht er nicht auch die Reihe der Vorſtellungen des Kindes oft plötzlich, und läßt eine ganz andere Reihe neuer, dem Kinde noch ganz fremder, Vorſtellungen entſtehen? Werden denn dadurch die Geſetze des Denkens in dem Kinde aufgehoben, oder geräth es dadurch in eine Art von Wahnſinn? — Zwar bedient ſich der Lehrer der Worte; aber kann nicht Gott in den Seelen der Menſchen auch neue Gedanken unter der Hülle neuer Worte, die ſich ihm darbieten (adloquium internum), entſtehen laſſen *)? Oder ſind etwa Worte der einzig mögliche Weg, durch welchen ein Geiſt ſein Licht dem andern mittheilen, und ihn lehren kann? Iſt denn die Vernunft wirklich eine Maſchine, die durch eine Einwirkung auf ſie von etwas außer ihr in Zerrüttung kommt, oder iſt ſie nicht vielmehr eine Fähigkeit, eine Kraft, deren Thätigkeit eben ſo gut durch fremden Impuls, als durch eigene Bewegung erregt werden kann? Brechen wir nicht ſelbſt oft eine Reihe von Vorſtellungen ab, und nehmen ſie zu einer andern Zeit wieder auf? — Doch man erinnerte weiter, der Menſch könne das Geoffenbarte, weil es ſich ſeinen übrigen Kenntniſſen nicht anſchließe, und nicht aus ſeiner Vernunft hervorgegangen, ſondern ihm gleichſam eingegoſſen werde, nicht verſtehen, und ſich nicht aneignen; folglich ſey alle Offenbarung verloren und zwecklos. Aber auch dieſes kann nicht bewieſen werden. Soll dieſer Einwand die Materie der Offenbarung treffen, ſo müßte dieſe Dinge enthalten, von welchen unſer Verſtand ſich durchaus keine Vorſtellung machen, die er nie mit ſeinen übrigen Vorſtellungen verknüpfen könnte. Dieſe können aber nie Gegenſtand einer Offenbarung ſeyn, und dergleichen Dinge enthält wenigſtens die chriſtliche nicht. Warum man aber die für die Vernunft überhaupt faßbaren Lehren der Offenbarung, wenn man ſie unmittelbar von Gott erhält, nicht eben ſo gut verſtehen und ſich aneignen ſollte, als wenn

*) S. Anmerk. 31.

man ſie aus dem Munde eines menſchlichen Lehrers empfängt, läßt ſich nicht einſehen. Enthält aber die Offenbarung Dinge, die nicht an ſich ganz ungedenkbar für den Menſchen, aber doch für den, der die Offenbarung erhält, noch unbegreiflich, und ihm gänzlich unbekannt ſind; ſo erfolgt in ſeiner Seele eben das, was in der Seele eines Lernenden geſchieht, wenn ihm Gegenſtände bekannt gemacht, Wahrheiten gelehrt werden, von denen er noch gar keinen Begriff hatte. Auch wird ja nicht behauptet, daß die Offenbarung mit der Schnelle und Gewaltſamkeit des Blitzes erleuchte, wodurch die Kräfte und die eigene Thätigkeit des Verſtandes betäubt werden könnten; ſondern es läßt ſich denken, daß die geoffenbarte Wahrheit von Gott dem Menſchen zu geiſtiger Beſchauung auf längere Zeit vor die Seele geſtellt werde, und der Menſch ſich der neuen Wahrheit nur nach und nach bemächtige. Dieſes gilt beſonders bei der chriſtlichen Offenbarung. Weder von Jeſu noch von den Apoſteln wird geſagt, daß ihnen plötzlich eine ganz neue Kenntniß eingegoſſen worden ſey; ſondern Jeſus ſpricht von einem Unterrichte, den er von ſeinem Vater erhalten habe, weil er bei ihm geweſen ſey, und ihn kenne. Die Wirkung des verheißnen Paraklets war kein plötzliches Erleuchten, ſondern ein fortdauerndes Lehren, dem Lehren Jeſu ähnlich (ἄλλος παράκλ.), ein ὁδηγεῖν, διδάσκειν, ὑπομιμνήσκειν, μαρτυρεῖν (ſ. Joh. 14, 26. 15, 26. 16, 13.), wie auch die Beiſpiele Apoſt. 10. Kap. 11, 1—18. Kap. 15, 6—29., beſonders v. 28. beweiſen.

Darüber aber, ob die, denen Offenbarung zu Theil wird, im Stande ſeyen zu erkennen, daß es Gott ſey, der ſie belehre, und woran ſie es erkennen, läßt ſich von uns nichts beſtimmen[36]; und alle Beſtimmungen, die man dar-

---

36) Die Abhandl. von Löffler: die Entbehrlichkeit des Glaubens an eine unmittelbare Offenbar. (in ſ. Magazin f. Prediger, 7. Bd. 1. St.) ſucht unter andern zu zeigen, daß es nicht möglich ſey, ſich und Andere von einer gehabten göttlichen Offenbarung hinlänglich zu überzeugen.

über verſucht hat, müſſen ungenügend bleiben, weil ſie insgeſammt kein entſcheidendes Kriterium zwiſchen Wahrheit und Selbſttäuſchung geben[37]; denn wir haben weder

---

37) Die ältern Theologen gingen auf dieſe Frage entweder gar nicht, wie Quenſtedt, Hollaz u. a., oder nur unvollkommen ein, wie Calov: Syst. I. p. 273. Buddeus: theol. dogm. p. 87 sq. und Carpov: theol. revel. I. p. 19. Ihre γνωρίσματα der Wahrheit der Offenbarung für den Empfänger ſelbſt nach Buddeus a. a. O. ſind: 1) „intima mentis convictio, ex lucis illabentis splendore, Deique aut apparentis aut loquentis majestate, vel alia ratione orta, accedente singulari spiritus sancti operatione.“ (Das alles aber kann auch ſtatt finden bei Täuſchung und Schwärmerey, wie denn die Schwärmer auch ein inneres Licht zu beſitzen glauben. Was aber die adparitiones Dei betrifft, ſo lehrt uns das N. T., daß Gott nicht mit den Sinnen erkannt werden kann (Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12. 1 Tim. 6, 16.), daß alſo an Erſcheinungen Gottes nicht zu denken ſey. Und wie wollte der Menſch nur immer unterſcheiden, ob das Sinnliche, ihm Erſcheinende etwas Göttliches oder nur eine Hülle des Göttlichen, oder etwas Sinnlich-Natürliches ſey? Calov a. a. O. hat das nicht beſſer als Buddeus, und bei ſeiner majestas singularis vere divina, qua stipatae fuerint apparitiones divinae, läßt ſich gar nichts denken. Dieſes fühlend ſetzt Buddeus hinzu: „Qua in re tamen, ut eo minus fallerentur“ conjungenda quoque erant reliqua κριτήρια, cumprimis 2) θεοπρέπεια, quae in eo consistit, ut in revelatione ipsa, aut ejus etiam modo, nihil omnino sit, quod cum sanctitate, bonitate etc. Dei pugnet. (Wornach ſoll aber das der Empfänger der Offenbarung beurtheilen? Wird da nicht vorausgeſetzt, daß er Gott und was Gott gezieme ſchon kenne? Und woher könnte er dieſe Kenntniß anders haben, als durch die allgemeine Offenbarung und durchs Gewiſſen? Denn vor der Offenbarung kann er doch nicht aus Offenbarung, ſondern bloß aus ſich beurtheilen, ob ihm Gott, wie Calov a. a. O. ſagt, non nisi vera, utilia et salutaria geoffenbart habe. Dieſes γνώρισμα iſt aber offenbar zu unbeſtimmt und zu weit, weil man dann jeden Fortſchritt, den die Vernunft aus eigner Kraft in der Religionserkenntniß, ja jedes Wachsthum in Erkenntniß der Wahrheit überhaupt, für göttlich halten könnte. Denn was die Vernunft ſchon an ſich für wahr halten ſoll, das muß auch aus ihr hervorgehen). Accedebat 3) quod tum per vocationem divinam specialem, (die aber natürlich wieder eines Kri-

ein geiſtiges noch ein ſinnliches Perceptionsvermögen für Urſachen, die außerhalb der Natur ſtehen, zu denen wir daher nur durch ein hinzukommendes Urtheil aufſteigen können. Was namentlich geiſtige Einwirkungen betrifft, ſo unterrichtet uns zwar unſer Bewußtſeyn wohl, daß eine Veränderung in uns vorgehe, z. B. eine neue Ideenreihe anfange, aber es iſt ſich dabei keiner überſinnlichen Urſache davon bewußt. Auf eine ſolche zu ſchließen berechtigt uns nun der Mangel an erfahrungsmäßigen Urſachen einer ſolchen Veränderung nicht, weil es uns unmöglich iſt, das ganze Reich der Urſachen zu überſehen, alſo immer noch eine uns unbekannte im Spiele ſeyn könnte. Doch ſelbſt dann, wenn wir wüßten, daß Veränderungen in uns durchaus nicht durch erfahrungsmäßige Urſachen entſtanden wären; ſo würden wir zwar auf eine überſinnliche Urſache zu ſchließen berechtigt ſeyn, aber immer noch ungewiß bleiben, ob wir es mit einer Wirkung der ſelbſtthätigen Kraft unſers eignen Geiſtes, oder mit der Einwirkung eines andern Geiſtes, und im letztern Falle, ob wir es mit der Wirkung

---

terlums bedurfte, um ſie für eine göttliche zu erkennen), tum et interdum per signa quaedam et miracula, subinde et per vaticiniorum a se editorum complementum — — de veritate revelationis sibi factae certiores redderentur." (Da die Schrift Wunder und Weiſſagungen kennt und annimmt, die nicht von Gott ſind; ſo bedürften dieſe wieder eines neuen Beweiſes. Von Weiſſagungen Jeſu und der Apoſtel aber, die noch bei ihrem Leben erfüllt worden wären, wiſſen wir nichts). Die neuern Theologen haben hierüber auch nichts Näheres anzugeben gewußt, als was Ammon in ſeinen Abhandlungen zur Erläuterung ſeiner wiſſenſchaftlich praktiſchen Theologie 1. St. S. 108. ſagt, nämlich: „daß der ſubjective Charakter einer erhaltenen unmittelbaren Offenbarung Gottes in der Lebhaftigkeit und Beſtimmtheit neuer Ideen, und in dem ſichern Bewußtſeyn des göttlichen Geſandten beſtehe, daß er dieſe Kenntniſſe nicht allein durch eigene Thätigkeit gefunden habe, ſondern daß ſie ihm unerwartet gekommen ſind, und ſich ihm gleichſam plötzlich aufgedrängt haben." Auf gleiche Weiſe glaubten aber auch Myſtiker und Pietiſten göttliche Einwirkungen auf ſich darthun zu können. S. Anmerk. 422. im 2ten Thle.

eines Dämons oder Gottes ſelbſt zu thun hätten. Es bliebe alſo nichts übrig, als anzunehmen, entweder, daß Gott den Menſchen, denen er Offenbarung zu ertheilen beſchloß, auch einen beſondern Sinn zur Erkenntniß übernatürlicher Urſachen anerſchaffen habe[38]); oder daß die Inſpiration ſelbſt in ihrer Art und Wirkung etwas habe, was die menſchliche Seele zugleich unmittelbar gewiß mache, daß ſie von Gott komme. Beides mag zwar als Hypotheſe vermuthet werden können, aber es läßt ſich nie beweiſen. Jeſus und die Apoſtel verſichern zwar, daß ſie ihre eigenen Gedanken von der göttlichen Wahrheit zu unterſcheiden wüßten; da ſie aber ſelbſt nicht angeben, wodurch ſie dieſes vermogten, ſo kommen wir dadurch nicht weiter. Als göttlicher Logos ſchreibt ſich Jeſus ein unmittelbares Wiſſen (Joh. 8, 14. ἐγὼ οἶδα) des Göttlichen zu, nicht ein durch Urtheil und Schluß gefundenes oder abgeleitetes Wiſſen; daher das, was muthmaßlicher Weiſe in der Seele eines Menſchen vorgeht, der Offenbarung empfängt, auf ihn keine Anwendung leidet. Was aber die Apoſtel betrifft, ſo konnte ihnen wohl die beſtimmte Verheißung Jeſu, daß ſie der göttliche Geiſt lehren werde, die Gewißheit verſchaffen, daß das, was ſich ihnen von Einſichten in göttlichen Dingen aufdrang, und was ſich ihnen an ihrem eigenen Gemüthe und in ſeinen Wirkungen an Andern als göttlich darſtellte, vom Geiſte Gottes herrühre, beſonders wenn ſie ſich dabei bewußt waren, nicht ſelbſtthätig und durch eigenes Nachdenken zu einer Einſicht gekommen zu ſeyn.

Die moraliſche Möglichkeit der Offenbarung beruht darauf, daß es den göttlichen Vollkommenheiten nicht widerſpricht, ſondern gemäß iſt, den Menſchen eine Offenbarung zu ertheilen. Sie ſcheint keinem Zweifel unterworfen zu ſeyn, wenn man bedenkt, a) daß es Gottes Heiligkeit und Weisheit gemäß ſey, alle zweckmäßige Mittel zur Vervollkommnung des menſchlichen Geſchlechts zu wollen,

---

38) Dieſe Meinung hat Origenes c. Cels. I, 48. wobei er ſich auf die Worte Prov. 2, 5. ὅτι αἴσθησιν θείαν εὑρήσεις gründet.

und anzuwenden, und b) daß es mit ſeiner Güte übereinſtimme, die dadurch zu bewirkende höhere Seligkeit dem menſchlichen Geſchlechte zu gewähren. Doch man hat die Offenbarung nicht für ein zweckmäßiges Mittel zur Vervollkommnung und Beſeligung der Menſchen erkennen wollen, und daher ihre moraliſche Möglichkeit beſtritten. Sie iſt, ſagte man, a) entbehrlich, weil uns ſchon die Vernunft die deutlichſten und erhabenſten Ideen von Gott und unſerm Verhältniſſe zu ihm gibt, und ſie uns nichts lehren kann, was nicht ſchon der ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft erkennbar wäre. Aber theils iſt dieſes nicht erwieſen (ſ. den folgenden §.), theils würde, wenn es auch gegründet wäre, man immer noch ſagen können, es ſey Gott nicht unanſtändig und nichts Ueberflüſſiges, wenn er, um die Menſchheit ſchneller und ſicherer zur Vollkommenheit zu führen, auch beſondre Geſandten und Dolmetſcher ſeines Willens auftreten laſſe. Denn theils geſchieht die Entwickelung der Vernunft bei der Menſchheit äußerſt langſam, theils können auch die meiſten Menſchen der äußern Unterſtützung der Pflicht, die uns die Offenbarung gewährt, nicht ganz entbehren. Vergl. Ammon in ſ. Abhandl. zur wiſſenſchaftlich praktiſchen Theologie S. 8. und S. 13 ff. — Andre meinten b) die Offenbarung, wenn ſie neue und vorhin unbekannte Wahrheiten enthalte, eile der Bildung des menſchlichen Geſchlechts zuvor, und lähme die Thätigkeit der Vernunft. Aber theils bleibt dem Menſchen in weiterer Ergründung, Entwickelung und Verbindung der geoffenbarten Wahrheiten ein weites Feld zur Bildung ſeiner Vernunft offen; theils lehrt die Erfahrung, daß große Geiſter, die ihrem Zeitalter weit zuvoreilten, wie Sokrates, Ariſtoteles, Jeſus (als menſchlicher Lehrer betrachtet), die Vernunft ihrer Zeitgenoſſen und der Nachwelt nur zu einer kräftigern und tiefern Nachforſchung reizten. Enthält aber die Offenbarung Lehren, welche die Vernunft nie von ſelbſt gefunden, wenigſtens ohne die Offenbarung nie ſo erkannt und bewieſen haben würde; ſo kann ohnehin von keinem Voreilen oder Uebereilen der Bildung der Menſchen die

Rede ſeyn. — Aber c) die Offenbarung fordert doch unbedingten Glauben, und dennoch ſoll die Vernunft überall keine Auctorität anerkennen! Befördert alſo nicht die Offenbarung den Aberglauben, d. i. die Unterwerfung der Vernunft unter ein Factum? — Wenn man mit Kant dieſe Definition des Aberglaubens gelten läſſet, ſo iſt der Einwand gegründet; aber ſie iſt zu weit. Aller Glaube gründet ſich auf innere oder äußere Thatſachen. Auch die Moral, den Glauben an Gott, die ganze Religion gründet Kant auf ein Factum des Bewußtſeyns, auf das Bewußtſeyn des abſolut gebietenden Sittengeſetzes. Auch wird nicht gefordert, daß die Vernunft eine Offenbarung ungeprüft als göttlich annehme, ſondern ſie hat das Recht, die Anſprüche derſelben auf Göttlichkeit zu prüfen, und ſie, wenn ſie in dieſer Prüfung nicht beſteht, zu verwerfen. Ueberhaupt aber lehrt die Erfahrung, daß der dem Menſchen natürliche Hang zum Zweifeln die Vernunft vor blinder Unterwerfung unter die Auctorität der Offenbarung bewahre. Aber d) würde nicht Gott, wenn er unmittelbare Offenbarungen ertheilte, die Menſchen zur religiöſen Schwärmerei verleiten, indem dann mancher ſeine lebhaften Gefühle, die Bilder ſeiner Einbildungskraft, oder plötzliche Einfälle ſeines Verſtandes für von der Gottheit unmittelbar gewirkt halten könnte? Daß dieſes möglich ſey, lehrt die Erfahrung an den Schwärmern. Aber da dieſer Mißbrauch des Offenbarungsglaubens nicht nothwendig, ſondern nur zufällig iſt, und vermieden werden kann; ſo iſt es nicht gegen die göttliche Weisheit, Offenbarung zu ertheilen. Abusus non tollit usum; auch der Glaube an das Daſeyn Gottes, wie ihn die Vernunft gibt, hat zu Viſionen und Schwärmereien geführt, und Gott hätte, wenn er die Schwachheit einiger Wenigen als Beſtimmungsgrund ſeiner Handlungen gebrauchen wollte, auch dem Menſchen nicht einmal die Vorſtellung, daß er auf den menſchlichen Geiſt wirken könne, geben ſollen, weil dieſe, ſobald der Menſch deren Realität als möglich denkt, denſelben Mißbrauch hervorbringen kann. — Wichtiger könnte der Einwand ſcheinen, e) daß Gott,

wenn er die Offenbarung gewiſſer Wahrheiten für das Heil der Menſchen nothwendig fand, die menſchliche Vernunft ſo erſchaffen konnte, daß ſie von ſelbſt zu rechter Zeit auf dieſe Wahrheiten gekommen wäre; daß alſo eine ſpäterhin eintretende unmittelbare Belehrung Gottes eine Gott unanſtändige Nachhülfe, und etwas Ueberflüſſiges ſey, wobei er als ein müßiger, nur bisweilen in den Weltlauf eingreifender Zuſchauer der Welt erſcheine; daß ſie folglich nur ein Beweis ſeyn würde, daß Gott den Menſchen nicht mit hinlänglichen Kräften zur Erforſchung der religiöſen Wahrheit ausgeſtattet habe, und ſich alſo ſelbſt verbeſſern müſſe. Eine Offenbarung ſey alſo Gott unanſtändig, moraliſch unmöglich. Nach der Lehre unſrer Kirche widerlegt ſich dieſer Einwand durch die Lehre vom Sündenfall, durch welchen die Menſchen das ihnen urſprünglich mitgetheilte Vermögen, Gott und die Pflicht richtig zu erkennen, verloren haben. Doch davon abgeſehen, ſo iſt dieſer Einwurf ſchon am Schluſſe des vorigen §. erwogen und widerlegt worden, ſo wie auch ebendaſelbſt der hierbei zu Grunde liegende Begriff einer nur bisweilen in den Naturzuſammenhang eintretenden göttlichen Wirkung ſeine Erörterung gefunden hat. Die chriſtliche Offenbarung aber trifft dieſer Einwurf um deßwillen nicht, weil der Hapttheil derſelben, die Lehre von Jeſu und deſſen Wohlthaten, an die Erſcheinung und Schickſale des Sohnes Gottes geknüpft war, und durch dieſen erfolgte (Gal. 4, 4.).

§. 23.

b) Nothwendigkeit und Bedürfniß einer Offenbarung.

Die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung folgt zwar aus der kirchlichen Lehre vom Sündenfalle und deſſen moraliſchen Folgen; da aber dieſer Beweis aus der chriſtlichen Offenbarung ſelbſt genommen iſt; ſo kann er dem Vorwurfe, petitio principii zu ſeyn, nicht entgehen. — Man nahm daher den Satz zu Hülfe, daß die natürliche Religion

zur Erlangung der Seligkeit nicht hinreichend ſey. Aber der Beweis dieſes Satzes kann aus der Vernunft nicht gegeben werden, weil das Princip der Beurtheilung (die ewige Seligkeit, und die Bedingung, unter der allein wir ſie erlangen) außerhalb unſers Geſichtskreiſes liegt. Es iſt jedoch unnöthig, die Nothwendigkeit einer Offenbarung zu beweiſen. Denn wenn die Vernunft die Möglichkeit einer Offenbarung zugeſteht; ſo hat die Theologie bloß den hiſtoriſchen Beweis zu führen, daß ſich Gott geoffenbart habe. Iſt dieſes bewieſen, ſo folgt von ſelbſt, daß Gott eine Offenbarung nöthig gefunden haben müſſe [39].

Etwas Anderes aber iſt es, wenn man behauptet, daß eine Offenbarung wegen der Unvollkommenheiten der Vernunftreligion höchſt wünſchenswerth und moraliſches Bedürfniß ſey. Die Vernunftreligion, erinnerte man, hat Unvollkommenheiten, die für Sittlichkeit und Beruhigung der Menſchen ſehr wichtig ſind [40]. Sie kann nämlich ihrer

---

39) Ueber die Nothwendigkeit der Offenb. ſ. Juſti in Heß Beiträgen zur Gelehrſamkeit 2. Bd. 2. St. S. G. Lange, Verſuch einer Apologie der Offenb. Jen. 1794. 8. Henke's neues Magaz. 2. Bd. 2. St. Ernesti: opuscula theolog. no. 23.

40) S. W. T. Lang, über die Unzulänglichkeit der Vernunftreligion zur Beruhigung des Menſchen. Mannh. 1797. 8. und derſelbe in Flatts Magazin für chriſtl. Dogmatik und Moral, 15tes St. G. Leſſ, über die Religion, ihre Geſchichte, Wahl und Beſtätigung, 3 Thle. in 2 Bänden, 2te Aufl. Gött. 1786. gr. 8. (vorzügl. 1. Bd. S. 1–242. und 2. Bd. S. 1. und 2. — Henke's neues Magaz. 5. Bd. S. 1 ff. und S. 199 ff. Vertheidigung der Offenb. wider etliche Einwürfe der Vernunft. Leipz. 1800. — Reinhard (epitomes doctrinae christ. fragmentum, zuerſt gedruckt in ſ. opuscul. acad. Vol. II. p. 494.) ſagt hierüber: „Religio naturalis (p. 499 sqq.) multis de caussis imperfecta est. Primo enim magnis est impedita difficultatibus, nec satis apta omnium ingenio.“ Denn wenn gleich die gebildete Vernunft erkenne, „esse aliquam naturam oportere, quae omnia produxerit: tamen qualis sit illa natura, sitne unus Deus, an plures, et quo tandem satis digno modo colenda sit divina mens, intelligi accurate non potest

Natur nach nie **allgemein** ſeyn, weil man Gelehrter ſeyn muß, um ſie zu verſtehen, und nur Wenige Zeit und Kraft haben, die Tiefen der Philoſophie zu meſſen. Sie iſt **unſicher**, mit Zweifeln und Schwierigkeiten umringt, und kann bei dem ſteten Wechſel philoſophiſcher Syſteme, und dem Streite, in welchem die menſchliche Vernunft in ihren vornehmſten Repräſentanten mit ſich ſelbſt zu ſeyn ſcheint, weder Beruhigung noch feſte Ueberzeugung geben. Die Vernunft

---

nisi ab iis, qui sint literarum studiis exculti. — — — Deinde dici non potest, quam **incerta** sit haec Dei cognitio, et quot erroribus obnoxii fuerint in hac caussa vel ii, qui subtiliter quaerere didicerant, quid sit in quavis re verum. Docent hoc antiquorum philosophorum de religione sententiae, quae tam variae erant, ac tam discrepantes, ut multis, veluti Academicis, in re tam incerta penitus cohibenda videretur assensio. Per gentes autem ipsas fusa olim turpissima superstitio oppresserat omnium animos, hominumque imbecillitatem in errores maximos induxerat. — Est denique naturalis religio **imperfecta** quoque et **manca**. Sunt enim nonnulla, quae vel penitus ignoret, vel in quibus nihil possit tradere, quod quaerentibus satisfaciat. Quid enim habet, quod possit de consiliis divinis, de origine mali, de modo impetrandae peccatorum veniae, ac de immortalitate animi docere? Praecepta virtutis autem, quae proponit; fuerunt, ut usus docuit, semper ita comparata, ut vel multis gravibusque sceleribus locum relinquerent, vel officiorum fines paulo longius, quam natura vellet, proferrent.“ — Beſonders weitläuftig hat **Leſſ** a. a. O. die Unvollkommenheiten der Vernunftreligion vor und zu Jeſu Zeit auseinander geſetzt. Vergl. Buddei instit. theol. dogm. p. 15 sq. Man ſehe auch nur **Cicero** de natura Deor. — Das Gegentheil von der Vernunftreligion iſt behauptet in **Henke's** neuen Magaz. 1. Bd. 2. und 3. St. — Ueber Glauben an Offenbarung, in Form eines Briefwechſels. Danz. 1799. 8. **W. A. Teller**: excurs. de recta aestimatione religionis naturalis apud Christianos. In ſ. Ausgabe von Th. **Burnet** de fide et officiis christianor. Hal. 1786. **Löffler** in der ſchon angef. Abhandl., die auch in ſeinen kleinen Schriften wieder gedruckt iſt. Dagegen ſchrieb F. **Steudel**: über die Haltbarkeit des Glaubens an geſchichtl. und höhere Offenbarung Gottes. Stuttg. 1814. 8.

kann die Einheit Gottes, die in moraliſcher Rückſicht doch ſo wichtig iſt, nicht hinreichend darthun, die Unſterblichkeit der Seele nicht über allen Zweifel erheben und die, als moraliſches Bedürfniß wichtige, Frage: ob Gott Sünden vergebe, und unter welcher Bedingung [41]? nicht genügend beantworten, folglich ohne alles dieſes die Moral und Tugend nicht allgemein gültig begründen.

Man that aber ſehr unrecht, die Erkenntniß der Vernunft von Gott ſo herabzuſetzen, und als etwas Unſicheres und Unzuverläſſiges darzuſtellen, weil man dazu nicht nur keinen Grund hat, ſondern dadurch auch allen Offenbarungsglauben untergräbt. Denn wie will die Vernunft das Factum, daß ſich ein Gott durch gewiſſe Menſchen geoffenbart habe, glauben können, wenn ſie überhaupt nicht fähig iſt, ſich davon feſt zu überzeugen, daß ein Gott ſey?

Es war aber auch gar nicht nöthig, ſich auf ſo ſchwierige und gefährliche Behauptungen einzulaſſen, da ſich zwei andere Momente zeigen, welche das Bedürfniß einer göttlichen Erleuchtung oder Offenbarung hinlänglich begründen. Das erſte iſt die Geſchichte der menſchlichen Vernunftbildung; das zweite das Bedürfniß einer kirchlichen Gemeinſchaft.

Alle Bildung der Vernunft [42]), in wiefern ſie als das Vermögen der Ideen von dem Verſtande, als dem Vermögen der Begriffe, Urtheile und Schlüſſe verſchieden iſt, geſchieht zufolge der Erfahrung durch Unterricht eines Andern, der ſeine Bildung unſrer Vernunft mittheilt, oder ihr doch

41) Vergl. Reinhards Geſtändniſſe, ſeine Predigten und ſeine Bild. z. Pred. betreff. (Sulzb. 1810. 8.) S. 106 ff. Auf die Nothwendigkeit einer Verſöhnungsanſtalt baute auch Carpov ſeine gar nicht zu verachtende Theorie von der Offenbarung und deren Nothwendigkeit.

42) S. meine Abhandl.: Ueber den Einfluß des Grundbegriffs von der Sünde und der moraliſchen Freiheit auf die chriſtl. Glaubenslehre; in der Oppoſitionsſchrift 9. Bd. 2s Hft. S. 197 ff.

die Anregung gibt, ſich zu bilden. Darüber, ob die Vernunft des Einzelnen ohne eine ſolche Anregung aus eigener innerer Triebkraft ſich entwickele, kann kein unter gebildeten Völkern lebendes Individuum etwas aus ſeiner Erfahrung beſtimmen, weil bei jedem der Unterricht durch Aeltern und Lehrer bald nach der Geburt beginnt, und die religiöſen Ideen ſchon dem Kinde ganz gebildet und gleichſam fertig vorgehalten werden. Darum mag beſonders kein Chriſt aus ſeinem Bewußtſeyn erweiſen können, daß ſeine Vernunft die religiöſen Ideen ſelbſt gefunden habe, weil er mitten unter dem Einfluſſe chriſtlicher Erziehung aufgewachſen iſt. Und ob er gleich ſpäterhin für das durch den Unterricht ihm Gegebene in ſeiner Vernunft Gründe ſelbſtſtändig auffinden, daſſelbe näher berichtigen, und den Weg zur Ueberzeugung verſchieden geſtalten kann; ſo folgt doch nicht, daß er ohne Unterricht überhaupt zu den religiöſen Ideen gelangt ſeyn würde. Wir müſſen daher die Geſchichte ſolcher Menſchen, welche durch beſondere Zufälle in einſamer Wildniß ohne allen Unterricht aufwuchſen, und die Geſchichte ſolcher Völker betrachten, welche wegen ihrer Iſolirung einem vom Unterrichte Anderer ausgeſchloſſenen Menſchen zu vergleichen ſind. Jene in der Wildniß aufgewachſenen Menſchen aber waren an Vernunft alle gänzlich ungebildet, und allen Ideen gänzlich fremd, ſo daß es immer große Mühe koſtete, ſie nur zu einiger Auffaſſung derſelben zu bringen. Bei den Völkern aber, welche durch Meere, Wüſten, Gebirge von der übrigen Welt getrennt, Jahrtauſende iſolirt lebten, den ſogenannten Wilden, findet man zwar, wie bei verwildert gefundenen Kindern, die Sinnlichkeit vollkommen, und den Verſtand einiger Maaßen ausgebildet, indem ſie Begriffe haben, urtheilen und ſchließen; aber von der Entwickelung der Vernunft oder der Ideen findet ſich bei ihnen meiſtens kaum eine Spur. Beiſpiele davon ſtellen uns viele Völkerſchaften im Innern Südamerika's (zu denen die fremde aus der Urzeit nach Nordamerika gekommene Kultur nicht hatte bringen können), die Bewohner des Feuerlandes, beſonders die Urbewohner von Neuholland auf, die von allen religiö-

ſen Ideen gänzlich entblößt gefunden worden ſind[43]). Daß dieſe Völker Jahrtauſende verleben konnten, ohne die Vernunftbildung zu beginnen, die Erfahrung, daß andere Völker, wie die Chineſen, Japaneſen, Indier, in der Bildung der Vernunft einen Jahrhunderte langen Stillſtand, andere darin ſogar Rückſchritte machen und wieder in Verwilderung verſinken können, so wie daß alle Fortſchritte in der Vernunftbildung nur periodenweiſe durch das Aufſtehen außerordentlicher Männer bewirkt wurden: dieſes alles beſtätigt es hinlänglich, daß zwar die Sinnlichkeit des Menſchen von ſelbſt, aus eigener innerer Triebkraft, ſich vollkommen, und der Verſtand wenigſtens etwas ſich entwickelt; daß aber die Vernunft dem Menſchen nicht von ſelbſt anwächſet, wie Arme und Beine, ſondern daß es zu ihr durchaus des Unterrichts bedarf. Wäre es nicht ſo, ſo könnten wir auch nicht glauben, daß der vernünftige Geiſt von weſentlich andrer Natur ſey als der ſinnliche Leib.

Wenn nun alſo alle Entwickelung der Vernunft des Unterrichts bedarf ſowohl zu ihrem Entſtehen als zu ihrer Fortpflanzung, und wir nun zurückgehen zu dem Unterricht, der zuerſt in einer menſchlichen Vernunft den Bildungsproceß begonnen haben mag; ſo kommen wir dabei nothwendig über den Menſchen hinaus zu einer vernünftigen, wohlwollenden Urſache außer ihm, die ihm den erſten Unterricht

---

43) Auch bei den wilden Völkern, die aus alter an ſie gekommener Tradition einige Vorſtellungen von religiöſen Ideen haben, findet ſich aus Mangel an fortbildender Anregung nur ein Schatten von Religion. Ihre Götter ſind Erzeugniſſe nicht der Vernunft, ſondern der Einbildungskraft; ihre Moral hat nichts als was die erſten Anfänge der bürgerlichen Geſellſchaft von Rechtspflichten, und was ſich ſonſt noch findet, das materiell mit dem Sittengeſetz übereinſtimmt, daß iſt entweder Erzeugniß des Naturtriebs, oder einer durch Nothwendigkeit beſtimmten Sitte, nicht aber Wirkung einer ſittlichen Idee. Sie handeln daher den Geboten der Moral oft entgegen ohne alle Empfindung des Unrechts, indem ſie z. B. ſtehlen, ihre Weiber und Töchter der Proſtitution preis geben, die Alten todtſchlagen u. ſ. w.

gab, für das ganze Geſchlecht den Grund der Vernunftbildung legte, und für deren Fortdauer und Weiterſchreiten ſorgte; wir kommen auf die höchſte Vernunft, dieſe Quelle alles Wahren, Guten und Schönen, auf Gott, auf den λόγος, die Vernunft Gottes und ſeinen heiligen Geiſt, von welchem daher die Schrift alle ideale Erkenntniß, auch des Schönen ableitet [44]. Da nun aller Unterricht durch die Sprache geſchieht, ſo braucht auch die heilige Schrift das Sprechen als Symbol des göttlichen Unterrichts, und der λόγος erſcheint in doppelter Bedeutung, der Vernunft und des Wortes, als Urheber der religiöſen Erkenntniß.

Wenn ſich nun aus der Natur der Vernunft und aus dem Gange ihrer Bildung ergibt, daß es zur Entwickelung der religiöſen Erkenntniß eines Unterrichts bedarf, deſſen erſte Quelle wir, zurückgehend, in der höchſten Vernunft ſuchen müſſen; ſo folgt, daß das menſchliche Geſchlecht ohne göttliche Erleuchtung die religiöſen Wahrheiten der Vernunft nicht gefunden und erkannt haben würde, daß alſo die Erleuchtung vom Anbeginn des menſchlichen Ge-

---

44) Faſt dieſelbe Vorſtellung findet ſich bei Clemens Alexandr. Strom. 17. 7. Nachdem er behauptet hatte, die Griechen hätten alles Gute durch den Unterricht des göttlichen Logos empfangen, bemerkt er ferner: alle Erkenntniß gehe hervor aus Unterricht (ἐκ μαθήσεως ἡ γνῶσις καὶ ἡ ἐπιστήμη); man müſſe daher für den Unterricht nothwendig einen Lehrer annehmen, oder einen Urſprung. Da weiſe nun immer ein Volk auf das andere zurück, und ſo komme man zuletzt an die Grenze der erſten Entſtehung des menſchlichen Geſchlechts. Worauf er fortfährt: κἀκεῖθεν ἄρχομαι ζητεῖν τίς ὁ διδάσκαλος; ἀνθρώπων μὲν οὐδεὶς, οὐδέπω γὰρ μεμαθήκεισαν. Ἀλλ' οὐδὲ ἀγγέλων τις· οὐδὲ γὰρ ὡς μηνύουσιν οἱ ἄγγελοι, καθὸ ἄγγελοι, οὕτως ἀκούουσιν ἄνθρωποι. Die Engel hätten keine Organe zum Sprechen und hätten, als Erſchaffene, erſt ſelbſt Weisheit lernen müſſen. Λείπεται τοίνυν, ὑπεξαναβάντας ἡμᾶς καὶ τὸν τούτων (der Engel) διδάσκαλον ποθεῖν. Alſo kein anderer ſey dieſer διδάσκαλος, als Gott, oder der göttliche Logos, aus deſſen Unterricht alle Erkenntniß des Wahren und Guten ſtamme.

ſchlechts an[45]) begonnen haben müſſe, und bis dahin fortgegangen ſeyn werde, wo alle Bedingungen eines religiöſen Lebens von der Vernunft klar erkannt waren, das iſt bis auf Chriſtus, durch den die letzte dieſer Bedingungen, die Idee des ewigen Lebens nach dem Tode, zum religiöſen Glauben kam, und dieſem ſeinen vollen Abſchluß gab.

Nicht mit Unrecht beriefen ſich zweitens Andere darauf, daß die Religion, wenn ſie anders ein religiöſes Leben in Allgemeinheit erwecken, und eine volle Wirkſamkeit auf die Wohlfahrt der bürgerlichen Geſellſchaft äußern ſoll, der Stiftung einer Kirche bedürfe[46]), daß aber die philoſophiſche oder natürliche Religion noch nie eine Kirche oder ein religiöſes Gemeinweſen habe ſtiften und erhalten können[47]), indem es dazu einer hiſtoriſchen, ſich als göttlich ankündigenden Auctorität bedürfe. Dieſe Sätze, deren Wahrheit die Geſchichte der Religionen wenigſtens bis jetzt noch nicht widerlegt hat, berechtigen, vollkommen bewieſen, wenigſtens zur Annahme einer Offenbarungsanſtalt, oder einer göttlichen Veranſtaltung zur Einführung der Lehren der philoſophiſchen Religionslehre unter göttlicher

45) Vergl. §. 1. die 3te Anmerk. Vergl. Kajetan Weillers Ideen zur Geſchichte der Entwickelung des religiöſen Glaubens. 3 Thle., München, 1809. 8.

46) S. Kant: die Religion innerhalb der Grenzen der bloß. Vernunft, S. 137 ff. De Wette: über Religion und Theologie, S. 72 ff. der 2n Aufl. Bretſchneider: über die Unkirchlichkeit ꝛc. S. 12 ff.

47) Streitſchriften hierüber, ſo wie Schriften über die ſogenannten Theophilanthropen, die während der franzöſiſchen Revolution den Verſuch machten, einen Cultus und eine Kirche der natürlichen Religion zu ſtiften, der aber gänzlich mißlang, ſ. in meiner ſyſtemat. Entwickel. S. 180 ff. Neuerlich ſoll die Secte der Wechabiten in Arabien bloß die Lehrſätze der natürlichen Religion annehmen. Wir kennen ſie aber noch zu wenig, und ihr Beſtehen iſt zu ungewiß, um ſie hier als Inſtanz anzuſehen.

Auctorität[48]), obgleich nicht zur Annahme von einer die Lehre ſelbſt mittheilenden göttlichen Erleuchtung. Von mehrern neuern Syſtemen, welche die Geſchichte, Lehren und Gebräuche des Chriſtenthums als Symbole der Lehrſätze einer philoſophiſchen Religionstheorie betrachten, und ſich daher eine Ausdeutung der Geſchichte und Lehren des Chriſtenthums zum Sinne einer philoſophiſchen Theorie erlauben[49]), gilt daſſelbe, und man könnte noch ſagen, in wiefern ihre Ausdeutungen des Chriſtlichen auf einem willkührlichen, in dem Chriſtenthume nicht begründeten Verfahren beruhen, daß für ſie auch eine bloß angebliche Offenbarung, oder irgend ein anderes der poſitiven Religionsſyſteme zu gleichem Zwecke gedeutet werden könnte. Wenn man bloß der Auctorität einer Offenbarung, aber nicht ihrer ſelbſt, zu bedürfen glaubt, ſo läßt ſich überhaupt ſagen, daß man dadurch das Bedürfniß nicht einer Offenbarung, ſondern nur des Glaubens an ſie unter den Menſchen darthut, wobei es aber gleichviel iſt, ob dieſer Glaube ein wahrer oder ein nur eingebildeter ſey.

§. 24.

c) Das Verhältniß zwiſchen der geoffenbarten Lehre und der menſchlichen Vernunft.

In Hinſicht der Frage, ob der menſchlichen Vernunft über die göttliche Offenbarung, als Summe von Lehren

---

48) Von dieſer Seite faßte Nitzſch in der (32. Anmerk.) angeführten Abhandl. die Offenbarung auf, nämlich als die göttliche und wunderſame Promulgation der moraliſch. Religion (in Kants Sinne), die durch heilige Geſchichte begründet, und durch das perfectible öffentliche Bekenntniß derſelben vollendet und immer fortgeſetzt werde, die alſo als das äußere öffentlich geltende Wort Gottes beſtimmt ſey, das innere Wort Gottes aufzuwecken und zu beleben.

49) Die theol. Syſteme von Daub, Marheinecke, de Wette, Schleiermacher ꝛc., welche ſich auf die philoſophiſchen Syſteme von Fries, Hegel, Schelling gründen. Die hieher gehörigen Schriften ſ. in der ſyſtemat. Entwickelung ꝛc. S. 157 ff.

gedacht, ein Urtheil zuſtehe, und welches? laſſen ſich drey Fälle denken: entweder man behauptet: es komme der Vernunft gar kein Urtheil über die Offenbarung zu, ſondern ſie müſſe ſich den Ausſprüchen derſelben unbedingt unterwerfen, (ſtrenger Supernaturalismus); oder es ſtehe der Vernunft das Urtheil über Offenbarung in letzter Inſtanz zu, und ſie dürfe und müſſe die Möglichkeit, Wirklichkeit und den Inhalt einer Offenbarung beurtheilen, (ſtrenger Rationalismus); oder es kommen ihr dießfalls nur gewiſſe, näher zu beſtimmende Rechte zu (gemiſchte Denkungsarten, die man bald ſupernaturaliſtiſchen Rationalismus, bald rationalen Supernaturalismus genannt hat). Auch braucht man oft Supernaturalismus und Rationalismus nicht allein von der Beurtheilung der Offenbarung, ſondern auch von dem Glauben an ihr Seyn oder Nichtſeyn überhaupt, indem man den Glauben an die Wirklichkeit einer unmittelbaren Erleuchtung Gottes Supernaturalismus; die Läugnung jeder unmittelbaren und übernatürlichen Einwirkung Gottes auf die menſchliche Vernunft, Rationalismus nannte[50].

---

50) Das Nähere über beide Begriffe ſ. in meiner Syſtemat. Entwickel. aller in der Dogmatik vorkommend. Begriffe, S. 198 f. wo auch S. 187 ff. S. 200 ff. die Literatur hierüber ausführlich gegeben iſt. Vergl. meine hiſtoriſchen Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke Rationalismus und Supranaturalismus; in der Oppoſitionsſchrift für Chriſtenthum und Gottesgelahrtheit, 7r Bd. S. 85—99. — Die wichtigſten Schriften hierüber ſind 1) ſupernaturaliſtiſche: G. F. Seiler, über die göttl. Offenbarungen, vornämlich die, welche Jeſus und die Apoſtel empfangen haben. 2 Thle., Erl. 1796 f. 8. 2 Thlr. 16 Gr. J. G. S. Leuchte, Kritik der neueſten Unterſuchungen über Rationalismus und Offenbarungsglauben. Lpz. 1813. 8. 1 Thlr. 4 Gr. J. A. H. Tittmann, über Supranat., Rationalism. und Atheismus. Lpz. 1816. 8. (1 Thlr. 8 Gr.). Cl. Harms, Daß es mit der Vernunftreligion nichts iſt. Kiel. 1818. 8. 18 Gr. C. F. Zöllich, Briefe über den Supranaturalismus; ein Gegenſtück zu [Röhrs] Briefen über den Rationalismus, Sondersh. 1821. 8. 1 Thlr. 6 Gr. E. Sartorius, die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen

Was die älteſten Kirchenväter betrifft, ſo findet ſich bei ihnen eben ſo wenig eine Theorie über Offenbarung, als eine über das Verhältniß derſelben zur Vernunft. Doch zeigte ſich bald in dieſer Hinſicht ein Unterſchied zwiſchen den alexandriniſchen und den afrikaniſchen und abendländiſchen Kirchenvätern. Juſtinus, der Märtyrer, fand auch in der griechiſchen Philoſophie Wahrheit, und erſtreckte die Wirkſamkeit des lehrenden göttlichen Logos auch über die heidniſche Welt, ohne jedoch ſich über den Werth der menſchlichen Vernunft, abgeſehen vom göttlichen Logos, genauer zu erklären. Sein Lob der Philoſo-

---

Vernunft. Marb. 1822. 8. (9 Gr.). Deſſ. Beiträge zur Vertheidigung der evangel. Rechtgläubigkeit. 1te Liefer. Heidelb. 1825. 8. womit meine Kritik darüber in der Oppoſitionsſchrift, 8r Bd. S. 230—281. zu vergleichen iſt. — 2) rationaliſtiſche: (J. F. Röhr) Briefe über den Rationalismus. Aachen, 1813. 8. Löffler, die Entbehrlichkeit des Glaubens an eine unmittelbare Offenbarung. In ſ. Magaz. f. Pred. 7r Bd. 1s St. wiedergedruckt in ſ. kleinen Schriften, 2r Bd. (womit F. Steudel, über die Haltbarkeit des Glaubens an geſchichtliche höhere Offenbarung Gottes, Stuttg. 1814. 8. (18 Gr.) zu vergleichen iſt). F. H. Gebhard, die letzten Gründe des Rationalismus (gegen Zöllich). Arnſt. 1822. 8. (1 Thlr. 12 Gr.). Diefenbach, der Weiſe im Lichte, Gieß. 1821. 8. Limmer, die göttl. Offenbarung in der Vernunft, 1r Bd. Ronneb. 1824. 8. Krug, Piſteologie. Leipz. 1825. 8. — Supernaturalismus und Rationalismus, im 8n Bde der Oppoſitionsſchr. S. 282—303. — 3) vermittelnde: L. A. Kähler, Supranaturalismus und Rationalismus in ihrem gemeinſchaftl. Urſprunge, ihrer Zwietracht und höhern Einheit, Leipz. 1818. 8. 1 Thlr. 16 Gr. F. A. Klein, Grundlinien des Religioſismus. Leipz. 1819. 8. 12 Gr. K. A. Märtens, Theophanes, oder über die chriſtl. Offenbarung, Halberſt. 1819. 8. 1 Thlr. G. F. Bockshammer, Offenbarung und Theologie. Stuttg. 1822. 8. C. F. Böhme, die Sache des rationalen Supranaturalismus ꝛc., Neuſt. 1823. 8. (12 Gr.). F. Köſter, das Chriſtenthum die höchſte Vernunft. Kiel, 1825. 8. 10 Gr. H. A. Schott, Briefe über Religion und chriſtlichen Offenbarungsglauben. Jena, 1826. 8. — Vergl. die treffliche Abhandl. von Tzſchirner: daß die Verſchiedenheit der dogm. Syſteme kein Hinderniß des Zweckes der Kirche ſey. In ſ. Magaz. für Chriſtl. Pred. 1r Bd. 1s St.

phie gehört deßwegen nicht hierher, weil er ausdrücklich dieſe Philoſophie nur bei den Propheten des alten Teſt., alſo bei inſpirirten Männern, ſucht. Viel weiter ging Clemens von Alexandrien, der in der menſchlichen Vernunft überhaupt nichts anders ſah als den göttlichen Logos, und an mehr als einem Orte behauptet (z. B. Stromat. I. 2 ff. und 20.), daß die Griechen durch die Philoſophie ſelig geworden ſeyen, ſo wie es die Chriſten durch den Glauben würden, und daß die Philoſophie zur Einleitung des Chriſtenthums gedient habe [51]). Eben ſo vortheilhaft erklärte ſich Origenes über das Verhältniß der Philoſophie zur Offenbarung [52]). Irenäus dagegen ſetzte

---

51) Stromat. VI. §. 5.: *ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν* (dem alten und neuen Teſtament) *χορηγὸς, ὁ καὶ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δοτὴρ τοῖς Ἕλλησιν, δι᾽ ἧς ὁ παντοκράτωρ παρ᾽ Ἕλλησι δοξάζεται, παρέστησαν.— Καθάπερ Ἰουδαίους σώζεσθαι ἐβούλετο ὁ θεὸς τοὺς προφήτας διδοὺς, οὕτως καὶ Ἑλλήνων τοὺς δοκιμωτάτους, οἰκείους αὐτῶν τῇ διαλέκτῳ προφήτας ἀναστήσας, ὡς οἷοί τε ἦσαν δέχεσθαι τὴν παρὰ θεοῦ εὐεργεσίαν, τῶν χυδαίων ἀνθρώπων* (der großen Maſſe) *διέκρινεν.* §. 6.: *ἀλλ᾽ ὡς κατὰ καιρὸν ἥκει τὸ κήρυγμα* (die evangeliſche Lehre) *νῦν, οὕτως κατὰ καιρὸν ἐδόθη νόμος μὲν καὶ προφῆται βαρβάροις* (den Juden), *φιλοσοφία δὲ Ἕλλησι, τὰς ἀκοὰς ἐθίζουσα πρὸς τὸ κήρυγμα.* Ebendaſ. §. 8. ſagt er: Paulus in ſeinen Briefen tadle nicht die Philoſophie, ſondern wolle nur, der zur *γνῶσις* Gelangte ſolle ſich nicht mehr an die Philoſophie der Griechen halten, welche er elementa nenne, weil ſie dem wahren Lichte vorhergegangen ſey.

52) Eine Hauptſtelle hierüber iſt contra Cels. I. §. 9. sqq. wo er §. 9. den Einwand des Celſus anführt, daß die Chriſten bei Annahme ihrer Meinungen nicht die Ausſprüche der Vernunft über die Wahrheit derſelben hörten oder befragten, ſondern einen blinden Glauben, ohne Vernunftgründe forderten, und den Grundſatz hätten: *μὴ ἐξέταζε, ἀλλὰ πίστευσον,* und: *κακὸν ἡ ἐν τῷ βίῳ σοφία, ἀγαθὸν δὲ ἡ μωρία.* Origenes läugnet dieſes gerade nicht, ſagt aber: wenn es möglich wäre, daß alle Menſchen, mit Verlaſſung ihrer irdiſchen Geſchäfte, ſich bloß der Philoſophie ergeben könnten, ſo wäre dieß freilich allem andern vorzuziehen. Da dieſes aber nicht möglich ſey, ſo ſey es ja doch beſſer, die Menſchen glaubten ohne Prüfung und Gründe, weil ſie doch dadurch beſſer

ſchon den Unterricht durch den Sohn Gottes über alle andere Erkenntniß von Gott[53]), und noch beſtimmter geſchah dieſes von Tertullian, der nicht nur (de praescr. c. 7.), die Entſtehung aller Ketzereien von der Philoſophie ableitete, ſondern auch alles Wahre in der griechiſchen Philoſophie nur als einen glücklichen blinden Griff, als (de anima c. 2.) prospero errore, coeca felicitate gefunden betrachtete, und den geoffenbarten Glauben, als über alle Kritik erhaben, darſtellte[54]). — Nur nachdem er Montaniſt geworden war, und einen allgemeinern Begriff der göttlichen Offenbarung aufgefaßt hatte, erkannte er, daß auch die Natur der Dinge und das moraliſche Gefühl in uns eben ſo viel Anſpruch habe auf die Göttlichkeit ſei-

---

würden. Dieſes (§. 10.) πιστεύειν ἀλόγως (ohne Vernunftgründe) werde daher allen, die nicht prüfen könnten, von den Chriſten empfohlen. Wenn man einen Lehrer der Philoſophie ſich wähle, ſo geſchehe dieſes ja auch nicht aus Erkenntniß der Wahrheit ſeines Syſtems, das man ja erſt kennen lernen wolle, ſondern aus vorgefaßtem Vertrauen in ſeine Einſicht. Gott (§. 11.) verdiene aber entſchieden ein viel größeres Vertrauen als ein menſchlicher Lehrer. Die Worte Pauli 1 Kor. 3, 18 f. habe Celſus (§. 13.) gemißbraucht, indem Paulus nicht von der Weisheit überhaupt, ſondern von der σοφία τοῦ κόσμου τούτου, d. h. einer Philoſophie voll falſcher Meinungen, und mit der Schrift ſtreitend, ſpreche. Vielmehr ſey es nach den Grundſätzen der Chriſten viel beſſer: μετὰ λόγου καὶ σοφίας συγκατατίθεσθαι τοῖς δόγμασιν, ἤπερ μετὰ ψιλῆς πίστεως.

53) adv. haeres. V. c. 1. §. 1.: Non aliter discere poteramus, quae sunt Dei, nisi magister noster, Verbum exsistens, homo factus fuisset. Neque enim alius poterat enarrare nobis, quae sunt patris, nisi proprium ipsius Verbum.

54) De praescript. c. 8.: „Nobis curiositate non opus est post Christum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra quaerere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus. — De anima c. 1.: Cui enim veritas comperta sine Deo, cui Deus cognitus sine Christo, cui Christus exploratus sine Spiritu sancto, cui Spiritus S. accommodatus sine fidei sacramento?—

ner Ausſprüche als die Schrift[55]). Ob aber gleich noch Lactantius, ſelbſt durch Philoſophie gebildet, zwar die Gebrechen der Philoſophie ſeiner Zeit wohl erkannte, aber doch ſelbſt ſich ſehr häufig philoſophiſcher Beweiſe bediente, und über den Gebrauch der Vernunft in Sachen der Religion günſtig urtheilte[56]); ſo mußte doch aller Gebrauch der Vernunft bei der Beurtheilung der Offenbarung als unſtatthaft erſcheinen, ſo bald durch Auguſtin die Lehre von der Erbſünde in der lateiniſchen Kirche eine allgemeine Verbreitung fand, weil man nun annahm, daß die menſchliche Vernunft durch den Sündenfall alles Vermögen Gott und ſeinen Willen recht zu erkennen, verloren habe, ein Grund, der auch unſre Reformatoren, beſonders Luthern, beſtimmte, der menſchlichen Vernunft alles Recht, in Sachen der Offenbarung zu urtheilen, abzuſprechen[57]). Wenn man

---

55) De veland. virgin. c. 16.: „Dei est scriptura, Dei est natura, Dei est disciplina. Quicquid contrarium est istis, Dei non est. Si scriptura incerta est, natura manifesta est,— si de natura dubitatur, disciplina quid magis Deo ratum sit, ostendit.“

56) Lact. div. instit. I. 8. empfiehlt den Gebrauch der Vernunft gegen die Irrthümer des Polytheismus, und ſagt: dedit omnibus Deus pro virili portione sapientiam, ut et inaudita investigare possent, et audita perpendere. Quare cum sapere, i. e. veritatem quaerere, omnibus sit innatum etc. S. auch lib. III. c. 2. 11. IV. 3.

57) Anfangs war Luther gar nicht ſo eingenommen gegen den Gebrauch von Vernunftgründen in Sachen der Religion, und er bediente ſich derſelben öfters gegen die Mißbräuche der römiſchen Kirche. So ſagt er in der Schrift (vom Jahre 1522) von den Geiſtlichen und Kloſtergelübden (19r Thl. der Werke nach Walchs Ausg. S. 1940.): „wiewohl die Vernunft das Licht und die Werke „Gottes nicht verſtehen, noch aus ſich erreichen kann, alſo daß ſie „in affirmativis ganz grob und ungewiß richtet; ſo iſt doch in ne„gativis, das iſt, was ein Ding nicht iſt, ihr Urtheil und Verſtand „gewiß. Denn die Vernunft begreift nicht, was Gott iſt; doch „begreift ſie aufs Allergewiſſeſte, was nicht Gott iſt. — Was nun „der Vernunft entgegen iſt, iſts gewiß, daß es Gott vielmehr

aber auf der einen Seite die Erbſünde ſelbſt nur erſt aus den Lehren der Offenbarung ſchöpfte und bewies, oder ſie auf das Anſehen Jeſu, als eines Gottmenſchen gründete; ſo machte man eine petitio principii [58]), indem beide Sätze zu den Lehren der Offenbarung ſelbſt gehören, deren Verhältniß zur Vernunft erſt unterſucht werden ſoll, und die Göttlichkeit der Offenbarung als erwieſen vorausſetzen, über deren Erweiſung, ob ſie möglich ſey und der Vernunft zukomme, erſt noch ein Urtheil geſucht wird. Die folgenden Lehrer unſrer Kirche glaubten aber ſich um ſo mehr an Luthers Strenge anſchließen zu müſſen, je ſorgfältiger ſie ſich von Socinianern und Arminianern entfernt zu halten ſuchten, welche nicht nur die kirchliche Lehre von der Trinität und de libero arbitrio mit Vernunftgründen beſtritten, ſondern auch bei Ausmittelung bibliſcher Dogmen nach Grundſätzen der Vernunft verfahren wollten. Darin wurden unſre Theologen beſtärkt durch einige mißverſtandene Stellen der heiligen Schrift, welche der Vernunft alles Urtheil über die Offenbarung abzuſprechen ſchienen [59]). Sie geſtatteten daher den Gebrauch der Vernunft

„entgegen iſt. Denn wie ſollte es nicht gegen die göttliche Wahrheit ſeyn, das wider Vernunft und menſchliche Wahrheit iſt?" Hier ſpricht Luther ganz unumwunden den Grundſatz aus, daß alles, was der Vernunft widerſpicht, nicht göttlich ſeyn könne. Aber nachdem man ihm im Streit über das Abendmahl mit Vernunftgründen entgegen trat, ſprach er viel härter über die Vernunft, und verlangte, ſie ſolle ſchlechthin alles glauben, was die Offenbarung enthalte, wenn ſie es auch noch ſo widerſprechend und thöricht fände. Seine mildern ſo wie ſeine ſtrengern Urtheile ſind geſammelt in meiner Schrift: Luther an unſre Zeit, S. 190 ff. S. 220 ff. Seinen Satz: das, was in der Theologie wahr ſey, ſey es nicht immer in der Philoſophie, beleuchtete C. A. Cruſius in ſ. opuscul. philosophico-theolog. (Lips. 1750. 8.) p. 295 sqq.

58) Petitio principii findet Statt, wenn der Vorderſatz, aus dem man ſchließt, die Wahrheit des Schlußſatzes ſchon vorausſetzt.

59) Sie ſind 1 Kor. 2, 14. ψυχικός, nicht ratione usus, ſondern animum explens. S. Jud. v. 19. Denn ψυχή heißt nie

bloß zur Auslegung der Schrift, Bildung des Syſtems und zur Polemik gegen die Gegner, was ſie usum organicum s. instrumentalem der Vernunft nannten. Dagegen verwarfen ſie einen usum normalem, wenn man die Vernunft als Princip zum Beweis oder zur Prüfung der Dogmen betrachten wolle, gänzlich, und ſahen das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung (nach Gal. 4, 22 ff.) an, wie das der Magd gegen ihre Herrin. Nur ein ministerium, aber kein magisterium komme der Vernunft hierbei zu. (S. Syſtemat. Entwickel. S. 185 f.). Doch mit dem Erwachen der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie gab man auch der Vernunft das Recht, die Offenbarung zu prüfen, zurück[60]), und ſetzte feſt, daß die Offenbarung mit ausgemachten Wahrheiten der Vernunft nicht ſtreiten dürfe; und nur Harms und einige Andere haben neuerlich, vom

---

sana ratio, wohl aber cupido, mens prava. — 2 Kor. 10, 5. Dieſe Worte enthalten keinen allgemeinen Satz, ſondern Paulus ſpricht von ſich ſelbſt, wie er ſeine Verläumder in der Korinthiſchen Gemeinde beſchämen will. *Νόημα* nicht Vernunft, ſondern machinatio, malae artes, (ſ. v. 1—3.) *εἰς* nicht unter, ſondern gegen, das was vorher *κατά*. *Ὑπακοὴ Χριστοῦ* iſt, wie vorher *γνῶσις τοῦ θεοῦ*, objectiv zu nehmen: die göttliche Lehre, der chriſtliche Glaube. Alſo *νόημα εἰς τ. ὑπ. χ.* iſt: machinatio adversus religionem christ. — Kol. 2, 8. *φιλοσοφία* nicht die Philoſophie überhaupt, ſondern die eingebildete Weisheit damaliger Schwärmer (Gnoſtiker), wie die verwandten Ausdrücke *κενὴ ἀπάτη*, *παράδοσις ἀνθρ.*, *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* und hauptſächlich v. 23. und v. 4. zeigen, wo ſtatt *φιλοσοφία* ſteht *πιθανολογία*. — Eph. 2, 3. *διάνοια* nicht Vernunft, ſondern mens prava, wie der ganze Zuſammenhang lehrt.

60) G. W. de Leibnitz discours de la conformité de la foi avec la raison; vor ſeinem essai de Théodicée, 2 Thle., Amſterd. 1734. 12. G. F. Maier Betrachtungen über das Verhältniß der Weltweisheit gegen die Gottesgelahrtheit, Halle, 1759. 8. Deſſ. philoſoph. Betrachtungen über die chriſtliche Religion, 1. St. 1. Abh. C. M. Wieland Gedanken von der Freiheit über Gegenſtände des Glaubens zu philoſophiren, neue Aufl. Leipz. 1789. 8. Süskind in Flatts Magaz. 2. St. S. 89 ff. Imm. Kant: der Streit der Facultäten. Königsb. 1798.

Eifer gegen den Rationalismus verführt, der Vernunft mehr, als ſich gebührt, abgeſprochen.

Der gewöhnlichſte Grund, auf den das Verwerfen des Vernunftgebrauchs beruht, und den auch Harms beſonders heraushebt, iſt die Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der philoſophiſchen Syſteme, aus denen eine Unſicherheit des Vernunfturtheils, ja ein Widerſtreit mit ſich ſelbſt hervorleuchte, der ſie zum Princip einer objectiven und gewiſſen Religion eben ſo untüchtig mache als zum Princip der Beurtheilung für die Offenbarung[61]. Hierbei iſt nun zu bemerken, daß unſer eigenes Bewußtſeyn und unſre innere Erfahrung ſo viel unbezweifelt ausſagt, daß unſre Vernunft, vermöge der ihr urſprünglich gegebenen Geſetzmäßigkeit, Ideen bildet, welche durch ihre innere Vollendung den Beifall des Gemüths nothwendig beſtimmen, und eines weitern Beweiſes (aus einem höhern Satze) weder fähig noch bedürftig ſind. Zu dieſen Ideen gehören auch die religiöſen, oder die von Gott, von der Sittlichkeit. — Ohne das Vermögen dieſer Ideen würde für den Menſchen gar keine Religion, auch keine geoffenbarte, möglich ſeyn. Denn wenn der Menſch Gott nicht finden könnte vor der Offenbarung, ſo würde er auch nicht finden können, daß eine ihm von Gott kommende Lehre von Gott ſey; und wenn er überhaupt nur einen falſchen und ganz unzulänglichen Maaßſtab für religiöſe Wahrheit in ſich hätte, ſo könnte er auch nie gewiß werden, welche der ſich als Offenbarung ankündigenden Religionen die rechte ſey. Auch kann die Anerkennung eines von außen an uns kommenden Geſetzes als eines göttlichen, nicht eher erfolgen, als bis der innere Maaßſtab, die Idee des ſittlich Guten, bei uns zum Bewußtſeyn gekommen iſt. Wenn wir aber das als göttlich an uns Kommende mit dem innern Maaßſtab der in der Vernunft nothwendig liegenden religiöſen Ideen meſſen; ſo vergleichen wir nicht das Gött-

61) Die zahlreichen Schriften hierüber ſ. in der ſyſtematiſchen Entwickelung S. 177 ff.

liche mit etwas Willkührlichem; denn der Menſch kann ſich keine Vernunftwahrheiten machen nach Willkühr, ſondern ſie ſind ihm, namentlich auch die Ideen, durch die Natur ſeiner Vernunft und deren Geſetze mit Nothwendigkeit gegeben. Auch meſſen wir nicht das Göttliche mit etwas bloß Menſchlichem; denn ihre Geſetze leitet die Vernunft von dem Schöpfer ab, und vergleicht in dieſem Falle nur das innerlich, ihr urſprünglich gegebene, gewiſſe Göttliche, mit dem äußerlich, im Laufe der Zeit an ſie kommenden, nachfolgenden und noch problematiſch Göttlichen. Auch beweiſet ſie, wenn ſie für ihre Ausſprüche, ob ſie gleich ſubjective ſind, von Andern Glauben fordert, keine Willkühr; denn ſie fordert Anerkennung für ihre Sätze nicht aus ihrer eigenen Auctorität, ſondern weil ſie ſich auf die innere Natur und Geſetzmäßigkeit jeder Vernunft beruft, und daher jeder Vernunft zumuthet, und zumuthen darf, durch Reflexion auf ſich ſelbſt und ihre innere Geſetzmäßigkeit daſſelbe zu finden. — Auch iſt es Täuſchung, wenn man glaubt, die religiöſen Ideen würden durch eine Offenbarung aus einem ſubjectiven Glauben ein objectiver. Denn da Gott ſelbſt nie ein Gegenſtand der Erfahrung werden kann, ſo würde man immer nur eine ſubjective, durch Urtheil und Schluß vermittelte, Ueberzeugung von ihm, als dem Urheber einer Religion, folglich einen ſubjectiven Glauben an ihre Göttlichkeit haben; und da ferner religiöſe Erkenntniſſe nicht in unſre Vernunft gleichſam eingeſchoben, ſondern nur ihr vorgehalten werden können, daß ſie ſich dieſelbe durch ihre eigene Thätigkeit aneigne, d. i. ſie auffaſſe: ſo wird alle geoffenbarte Religion in den Individuen dennoch zu einer ſubjectiven Erkenntniß werden. Die geoffenbarte Lehre ſteht daher jeder andern ſubjectiven Auffaſſung von Vernunftwahrheiten völlig gleich. Die Folge davon iſt, daß der geoffenbarte Glaube ſich in den Individuen und verſchiedenen Zeitaltern eben ſo verſchieden geſtaltet, als die religiöſen Ideen der Vernunft. Dieſes beſtätigt auch die Erfahrung, indem es zu allen Zeiten unter den Offenbarungsgläubigen, nach

dem Zeugniſſe der Dogmengeſchichte, eine ſehr große Verſchiedenheit der Vorſtellungen, ja die entſcheidendſten Widerſprüche gegeben hat, der großen Verſchiedenheit der Auslegung des Codex der Offenbarung nicht zu gedenken. Wenn man alſo der Vernunft alle Gewißheit deßwegen abſpricht, weil es in der Philoſophie immer verſchiedene, ja oft entgegengeſetzte Anſichten gegeben hat; ſo würde man mit noch größerem Rechte die Gewißheit des Offenbarungsglaubens verwerfen können. Wenn man aber verlangt, man ſolle den Offenbarungsglauben an ſich, von der ſubjectiven Auffaſſung deſſelben in Einzelnen unterſcheiden; ſo kann die Vernunft mit gleichem Rechte fordern, man ſolle Vernunft an ſich, von den ſubjectiven Philoſophien unterſcheiden, und nicht jener zurechnen, was dieſen zur Laſt fällt. Denn ſo verſchieden auch die philoſophiſchen Syſteme ſeyn mögen, ſo kommen ſie doch in der Hauptſache, in den Geſetzen der Logik und in den religiöſen Ideen ſelbſt, immer auf Eins hinaus. Nie wird ein philoſophiſches Syſtem andere Regeln des Urtheilens und Schließens, andere Geſetze des Denkens aufſtellen wollen, als ſchon vorhanden ſind, und eben ſo wenig werden in der philoſophiſchen Religionslehre jemals die religiöſen Ideen der Gottheit, der Weltregierung, der Sittlichkeit, der Vergeltung u. ſ. w. fehlen. Nur die Faſſung dieſer Ideen, ihre Verknüpfung, Entwickelung und Begründung iſt verſchieden. So mag wohl eine Differenz über das uns unerforſchliche Weſen Gottes ſeyn, aber darüber iſt wohl kein Streit, daß in ihm das Leben, Urſprung und Fortdauer der Welt, daß er allmächtig, allweiſe, heilig ꝛc. iſt. Daß es aber auch einen philoſophiſchen Atheismus und einen Materialismus gibt, oder gegeben hat, ſteht dem nicht entgegen. Denn davon iſt nicht die Rede, daß Atheismus und Materialismus, wenn ſie anders je in Form eines Syſtems und nicht vielmehr als unſyſtematiſche Privatmeinungen erſchienen ſeyn ſollten, die Principien der Beurtheilung der geoffenbarten Religion enthalten ſollen. Dieſe können natürlich nur in der philoſophiſchen Religionslehre geſucht

werden, nicht aber in einem Syſtem, das alle Religion verwirft, und meiſtens nur die Geburt eines kranken oder verſchobenen Geiſtes iſt. Einzelne krankhafte Erſcheinungen und Verirrungen der Vernunft können daher weder ihrem Rechte noch der Sicherheit ihres Gebrauchs etwas vergeben, und die Theologen, die dieſes dennoch wollen, müßten folgerecht auch das Princip der proteſtantiſchen Theologie verwerfen, weil die Verſchiedenheit der Schrifterklärung gewiß noch weit größer iſt, als die der philoſophiſchen Syſteme. So wie nun Chriſtenthum und Religion troß der Verſchiedenheit, in der ſie bei Individuen erſcheinen, dennoch ſind und beſtehen, ſo auch Vernunft und Philoſophie; und man muß zugeben und lernen, daß der Schöpfer nach ſeiner Weisheit eine freie Auffaſſung der Wahrheit nach eines jeden Individualität gewollt hat, und daß es eben das Weſen menſchlicher Erkenntniß iſt, das Urtheil frei, ohne mechaniſchen Zwang, zu geſtalten. Es erhellt aber hieraus, daß, wenn man vom Gebrauche der Vernunft zur Kritik der Offenbarung ſpricht, man unter Vernunft nichts anders verſteht, als theils die Principien der Logik, theils die der Vernunft urſprünglich vom Schöpfer gegebenen religiöſen Ideen, welche der Probierſtein aller Offenbarung, die ſich als göttlich ankündigt, ſeyn müſſen.

Das ſagt auch die Schrift. Sie geſtattet nicht nur überhaupt eine Prüfung deſſen, was als Offenbarung an die Chriſten komme, (1 Kor. 10, 15. 1 Theſſ. 5, 21.), ſondern ſie gibt auch einen Maaßſtab dafür an. Sie warnt nämlich vor falſchen Propheten (Jer. 14, 13 f. 6, 13.), falſchen Chriſtus (Matth. 24, 4 f. 24. Luk. 21, 8.), falſchen Apoſteln (Apok. 2, 2.) und falſcher Offenbarung überhaupt (1 Theſſ. 2, 4.), und fordert auf zu deren Prüfung. Es iſt aber ſchlechthin unmöglich, falſche Offenbarungen zu prüfen, wenn es nicht überhaupt erlaubt iſt, alle Offenbarung zu prüfen. Denn da ſie ſich alle als wahr ankündigen, ſo iſt es nicht genug, daß ſich die wahre Offenbarung auch als wahr ankündigt, um ſie zu

unterſcheiden. Wenn daher Gott nicht jedem einzelnen Menſchen wieder offenbart, welches die wahre Offenbarung ſey; ſo bleibt dem Menſchen, um ſich vor Täuſchung zu ſichern, nichts anderes übrig als alle Offenbarung zu prüfen. — Mit dieſer Prüfung aber kommt er endlich immer auf die religiöſen Ideen in der Vernunft, als die älteſte göttliche Offenbarung, zurück. Denn wenn die Apoſtel 1 Joh 4, 1. 1 Theſſ. 5, 18. 19. 2 Petr. 2, 1. verlangen, daß man die Geiſter prüfen ſolle, ob ſie aus Gott ſind, ſo verweiſen ſie ihre Leſer, bei der Prüfung darauf zu ſehen, ob ſie Jeſum als den Chriſt lehren; alſo, ob ſie mit den chriſtlichen Ideen übereinſtimmen. Eben ſo ſtellt Moſes 5 Moſ. 13, 1—3. als Kriterium der falſchen Propheten auf, daß ſie Abgötterei lehren, und Jer. 23, 16—36., daß ſie von dem Worte Gottes abweichen. Beide alſo ſtellen die Idee der Gottheit und des göttlichen Geſetzes, alſo eine frühere Offenbarung, als Kriterium der ſpätern auf, und erkennen damit nicht nur die Nothwendigkeit einer Kritik alles deſſen an, was ſich als Offenbarung ankündiget, ſondern geben uns auch den Grundſatz an die Hand, jede neue Offenbarung nach einer ſchon vorhandenen und als göttlich erkannten Offenbarung zu prüfen. Da nun für alle in der Zeit entſtehende Offenbarungen eine Kritik nothwendig iſt, folglich auch für die, welche wirklich göttlich iſt; ſo iſt klar, daß uns jenes Kriterium, indem es uns immer auf eine frühere Offenbarung zurückweiſet, endlich auf die urſprüngliche, allererſte Offenbarung in den der menſchlichen Vernunft gegebenen religiöſen Ideen zurückführt, die der letzte Probierſtein aller Offenbarung ſeyn müſſen. Sie ſind alſo das Kriterium zwiſchen Schwärmerei, die ſich einbildet, göttliche Offenbarung zu haben, und zwiſchen der wahren göttlichen Offenbarung, und ohne Anwendung jenes Kriteriums könnten wir nie ſicher ſeyn, daß wir nicht mit einer Offenbarung betrogen wären. Jeſus ſelbſt ſcheint uns auch Matth. 7, 15—20. auf die praktiſche Vernunft, oder die urſprünglich der menſchlichen Seele gegebene Offenbarung des Sittengeſetzes

(Röm. 2, 14. 15.), als Kennzeichen angeblicher Offenbarung hinzuweiſen.

Wenn aber die §. 23. gegebene Anſicht von der Ableitung aller religiöſen Vernunftbildung aus göttlicher Erleuchtung richtig iſt; ſo ſtellt ſich ein Verhältniß zwiſchen der philoſophiſchen und geoffenbarten Religionslehre dar, nach welcher Rationalismus und Supernaturalismus in Eine Wurzel zurückgehen, und dieſes bibliſche Princip, die ſpätere Offenbarung nach der frühern zu beurtheilen, volle Beſtätigung findet. Die Offenbarung erſcheint als Erzieherin der menſchlichen Vernunft zur religiöſen Erkenntniß und zum religiöſen Leben, und verhält ſich gegen das ganze Geſchlecht, wie ſich die Erziehung gegen ein Individuum verhält[62]; anders nämlich in dem Zeitpunkte der beginnenden, anders in dem Zeitpunkte der vollendeten Erziehung. Der Lehrer ſtellt die religiöſen Ideen dem Kinde erſt ſo dar, wie ſie die unentwickelte Vernunft deſſelben aufzufaſſen vermag, unvollkommen und in Bildern; das Kind nimmt dieſen Unterricht vorerſt auf bloße Auctorität an, und faßt ihn auf, ſo gut es kann, d. i. mangelhaft, und mit manchem Falſchen vermiſcht, was es jedoch nicht bemerkt. Es glaubt der Auctorität des Lehrers, weil es weiß, es wiſſe nichts, und habe kein Recht zu zweifeln. Allmählig faßt der Zögling auch die Gründe des Glaubens und die Gegenſtände werden deutlicher und von Irrthümern freier. Nach vollendeter Bildung findet nun der Zögling, daß der Unterricht ſich in ſeiner Vernunft als Wahrheit bewährt, und ſein Glaube hört nun auf, auf der Auctorität des Lehrers zu ruhen, und gründet ſich auf eigene Ueberzeugung. Er nimmt nun dieſe zum Kriterium des empfangenen Unterrichts, und ſondert nun alles das Irrige von ſeinem Glauben ab, was ihm aus dem erſten Unterrichte und aus mangelhafter Auffaſſung anklebte. Eben ſo mit der Erziehung des Menſchengeſchlechts durch die

62) S. meinen Aufſatz in d. Oppoſitionsſchr. 9r Br. S. 202 ff.

Offenbarung. Der göttliche Unterricht trat Anfangs in äußerer Auctorität auf; Wunder und Weiſſagungen führten ihn ein. Nachdem aber die erleuchtende Erziehung Gottes die menſchliche Vernunft ſo weit gebildet hat, daß ſie die religiöſen Ideen in ſich ſelbſt als nothwendig zu erkennen und nachzuweiſen vermag; ſo ruht der Glaube der zu dieſer Einſicht Gelangten auch nicht mehr auf der hiſtoriſchen Auctorität des Chriſtenthums, ſondern auf der innern Macht der durch daſſelbe erkannten Ideen über unſer Bewußtſeyn. Der Glaube in der erſten Periode iſt ein poſitiver, und man kann ihn ſupernaturaliſtiſch nennen, weil er den Charakter der Göttlichkeit der Offenbarung in Dingen findet, die supra naturam ſind, in Wundern und Weiſſagungen. Der Glaube in der letztern Periode iſt Vernunftglaube, und man kann ihn rationaliſtiſch nennen, in wie fern er den Charakter der Göttlichkeit des Chriſtenthums in der innern Vollendung ſucht, mit welcher die religiöſen Ideen in ſeiner Vernunft ſtehen, und ihn zum Glauben nöthigen. Er iſt aber Supernaturalismus, indem er die Bildung der Vernunft zu dieſer Erkenntniß und den Empfang der religiöſen Ideen ſelbſt aus göttlichem Unterricht ableitet. (S. §. 23.)

Es erhellt aber, daß nun die durch die Offenbarung erzogene Vernunft auch das Recht hat, die ihr gewordene klare Erkenntniß zum Maaßſtab deſſen zu machen, was ſie der Offenbarung aus früherer Zeit und mangelhafter Auffaſſung noch Falſches, Ueberflüſſiges, Zufälliges beigemiſcht hat. Denn da auch der göttliche Unterricht keine Eingießung ſeyn kann, ſondern von der Vernunft ſelbſtthätig aufgefaßt werden muß; ſo iſt unvermeidlich, daß die Vernunft Anfangs nur unvollkommen auffaßt, und daß daher die Offenbarung mit manchen Nebenvorſtellungen, manchem Unächten verſetzt, und mit manchen unhaltbaren Argumenten (Beweiſe ad hominem) unterſtützt ſeyn wird. Dieſes ſondert die erzogene Vernunft, nach dem Maaßſtab der völlig erkannten Idee, wieder ab, weil dieſe Idee nun die Norm wird für alles, was ſich auf ſie

bezieht. So wird die durch Chriſtum in ihrer Vollendung erkannte Idee der Gottheit, der Sittlichkeit, der Unſterblichkeit, normativ für die Beurtheilung der Vorſtellungen der frühern Offenbarung über Jehova und ſein Wirken, über das moſaiſche Geſetz und über die Vorſtellungen von der Unterwelt. Die Wahrheit der folgenden Offenbarung aus ihrem Verhältniß zur frühern ergibt ſich daher dadurch, daß ſie die Idee der frühern Offenbarung nicht aufhebt, und nicht aufheben darf, ſondern ſie reinigen, veredeln und fruchtbarer machen muß, daher die frühere Offenbarung auch ein Kriterium der ſpätern iſt, und daher eine ſpätere, welche in irgend einer Art zum Polytheismus, zum Opferdienſt, zu einer falſchen Vorſtellung der Pflicht hinleiten wollte, nicht für eine wahre erkannt werden könnte.

Die Vernunft (die Geſetze der Logik und die religiöſen Ideen) hat daher in der geoffenbarten Theologie nicht nur 1) einen organiſchen Nutzen (zur Bildung der Begriffe und Beweiſe und zur Anordnung des Syſtems); ſie hat 2) nicht nur das Recht, den Codex der Offenbarung auszulegen: ſondern es kommt ihr auch zu 3) die Beweiſe, auf welche die Offenbarung ihre Göttlichkeit gründet, zu prüfen; 4) zu verlangen, daß ſie die ihr inwohnenden religiöſen Ideen, weil ſie der Grund aller Religionen ſind, in der Offenbarung wieder findet, und zwar deutlicher, geläuterter, als man ſie vor der Offenbarung hatte, und damit 5) zugleich zu fordern, daß eine Offenbarung, die ſie für göttlich erkennen ſoll, nichts enthalte, was den Geſetzen der Vernunft, und den religiöſen Ideen widerſpreche. Denn etwas dieſer Art für wahr zu halten, wäre ein Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt, folglich ſchlechthin unmöglich; z. B. unſittliche Lehren für Offenbarung und Gott doch für heilig zu halten. Dieſes Recht behält die Vernunft auch in dem Falle, wenn ſie die hiſtoriſchen Beweiſe einer Offenbarung gleich für gültig befunden, und die Offenbarung als hiſtoriſch wahr anerkannt, oder ſich überzeugt hätte, daß Gott ein Weſen höherer Art als ſeinen Dolmetſcher bei den Menſchen habe werden geboren laſſen. Denn ſobald ſie in

der Summe dieſes nach hiſtoriſchen Gründen als göttlich erſcheinenden Unterrichts etwas finden ſollte, was ſie für göttlich und wahr nicht annehmen könnte; ſo müßte ſie an der Richtigkeit der geſchehenen hiſtoriſchen Prüfung zweifeln, da die Richtigkeit der Geſetze des Denkens und der religiöſen Ideen nie einem Zweifel ausgeſetzt ſeyn kann, indem ſie ihre Wahrheit in ſich ſelbſt haben. Sie müßte alſo glauben, bei dem hiſtoriſchen Beweiſe von einem Fehlſchluß beſchlichen worden zu ſeyn, mögte ſie gleich nicht vermögen, dieſen Fehlſchluß aufzufinden.

Doch iſt dieſes Recht der Vernunft nicht ſo weit auszudehnen, daß ſie nichts als Offenbarung anzunehmen habe, was ſie nicht aus ſich ſelbſt auffinden und aus ihren Principien beweiſen könne. Die Vernunft darf fordern, die religiöſen Ideen in der Offenbarung zu finden; aber ſie kann nicht das Maximum des Inhalts der Offenbarung beſtimmen, weil ſie ſich ſelbſt nicht als vollendet erkennt. Eine aus göttlicher Vernunft entſprungene Offenbarung kann wohl mehr enthalten, als der menſchlichen Vernunft erkennbar iſt, da die göttliche Vernunft unendlich mehr erkennt als die menſchliche. Auch kann die Offenbarung Thatſachen betreffen, die einer philoſophiſchen Deduction ſchon an ſich unfähig ſind; und endlich müßte man, wenn die Rechte der Vernunft jene Ausdehnung haben ſollten, den offenbar falſchen Satz vorausſetzen, daß die menſchliche Vernunft jedes mögliche Wahre verſtehen und beweiſen könne[63]. Aber auch das, was in der Offenbarung über die Vernunft iſt, bleibt dem Urtheile der Vernunft unterworfen. Sie darf und muß nicht nur unterſuchen, ob es nicht etwa gegen die Vernunft ſey, wo ſie es dann nicht annehmen könnte, ſondern ſie muß auch fähig ſeyn, den Zuſammenhang deſ-

---

63) Es würde nämlich folgender Maßen geſchloſſen: „die Vernunft erkennt jedes mögliche Wahre; was ſich alſo nicht aus der Vernunft erkennen und beweiſen läßt, iſt nicht wahr. Eine Offenbarung alſo, deren Lehren ſich nicht aus der Vernunft erkennen und beweiſen laſſen, iſt nicht wahr.

ſelben mit ihren andern Erkenntniſſen einzuſehen. Denn ob ſie gleich nicht alles aus ſich zu finden vermag, ſo muß ihr doch das Gefundene, wenn es einmal da iſt, in ſeinen Beziehungen verſtändlich ſeyn; und ob ſie gleich nicht alles Erkennbare erkennt, ſo muß ſie doch, wenn es ihr gegeben wird, daſſelbe auffaſſen und mit ihren anderweitigen Erkenntniſſen verknüpfen können, weil es ſonſt für ſie ſo gut als gar nichts, ein Wort ohne Sinn, ſeyn würde. Schlechthin dem Menſchen unverſtändliche Dinge können daher nie Gegenſtand einer göttlichen Offenbarung ſeyn, weil ſie ganz nutzlos wären.

Hieraus erhellt auch, was über die ſogenannten Geheimniſſe (mysteria) einer Offenbarung zu urtheilen ſey. Das Wort Geheimniß[64]) bezeichnet eigentlich Alles, was wir ſeiner Natur nach nicht vollſtändig erkennen, ungeachtet wir doch ſo viel davon wiſſen, um es im Ganzen von andern Dingen gehörig zu unterſcheiden. Die Urſache, warum wir etwas nicht ganz verſtehen, kann entweder eine abſolute ſeyn, wenn nämlich eine Sache an ſich, folglich für immer über die menſchliche Faſſungskraft gehet, oder eine relative, wenn nur gewiſſe Umſtände uns die vollſtändige Kenntniß einer (an ſich begreiflichen) Sache auf gewiſſe Zeit unmöglich machen. — Abſolute und relative Geheimniſſe. — Zu letztern gehören die politiſchen, geſchichtlichen, künſtleriſchen und geſellſchaftlichen Geheimniſſe. — Die Materie des Geheimniſſes kann entweder ein Factum, oder ein Glaubensſatz ſeyn; — hiſtoriſche und dogmatiſche Geheimniſſe.

Religionsgeheimniſſe ſind Religionslehren oder Thatſachen, die auf die Religion Bezug haben, deren Natur

---

64) Das griech. μυστήριον (1 Kor. 4, 1.) wird bald vom hebr. מִסְתָּר, bald richtiger vom griech. μύειν, claudere, oder μύεσθαι, sacris initiari, abgeleitet. Die Schrift braucht es nicht ſo wohl von Lehren, oder dem der Vernunft Unbegreiflichen, als vielmehr von providentiellen Entwickelungen, die nicht vorhergeſehen, und im Voraus beſtimmt werden können.

und Zuſammenhang wir nicht ganz verſtehen können[65]. Sie müſſen mit der Offenbarung gleiche Tendenz haben, folglich mit der geiſtigen Vollkommenheit in Verbindung ſtehen, und ſo weit von uns begriffen werden können, daß wir ihren Begriff wenigſtens dem Geſchlechte nach von andern unterſcheiden können. Denn könnten wir dieſes nicht; ſo wären ſie ganz nutzlos. Widerſprechende Dinge, d. h. ſolche, deren Merkmale nicht in dem Begriffe zuſammen gedacht werden können, können nie Geheimniſſe ſeyn; ſie ſind für uns ungedenkbar, folglich ſo gut als Nichts[66].

Nach allem dieſen können alſo Geheimniſſe in einer Offenbarung von der Vernunft nicht verworfen werden; beſonders da auch die philoſophiſche Religionslehre ihre Geheimniſſe hat, ſo wie die ganze Natur (z. B. Erzeugung, die Schwerkraft); da es ferner ſchon die Natur einer Offenbarung mit ſich zu bringen ſcheint, daß ſie uns über Dinge belehre, welche wir nicht ganz begreifen, beſonders da ſie uns für ein höheres Seyn nach dem Tode, von dem wir nur dunkle Vorſtellungen haben können, vorbereiten ſoll, und endlich die Geheimniſſe der chriſtlichen Offenbarung mit andern Lehren auf das Innigſte verbunden, und praktiſch wichtig ſind[67]. Auch kann man nicht einwenden, daß der

65) Reinhard (Dogm. S. 33.) ganz richtig: res occultae, quarum nulla esse potest ob imbecillitatem humani ingenii distincta cognitio.

66) Man verwechsle mit dem Widerſprechenden nicht das Unbegreifliche. Letzteres enthält nicht, wie das erſtere, Merkmale, die ſich direct aufheben (z. B. ſeyn und nicht ſeyn), ſondern nur unvollſtändige Merkmale, und kann daher wohl in einem Begriffe gefaßt, aber nicht nach allen ſeinen Theilen und Bedingungen erkannt und gefaßt werden. — Das Uebervernünftige iſt von dem Unvernünftigen himmelweit verſchieden.

67) J. A. Buttſtädt vernünftige Gedanken über die Geheimniſſe der Chriſten. Wolfenb. 1735. 8. — Danovii proluss. III. de eo, quod in religione vim rationis superat. Jen. 1778 —1781. 4. — Winke zum vernünftigen Verhalten beim Schweren und Unbegreiflichen der Religion. Frankf. 1789. 8. — Horn in ſeinem Götting. Muſeum 1r B. 1. St. No. 11.

Glaube an Geheimniſſe ein blinder ſey; denn ein blinder Glaube beruhet auf keinen Gründen: der Glaube an Religionsgeheimniſſe hingegen beruhet auf der hinlänglich zu begründenden Ueberzeugung von der Göttlichkeit einer gegebenen Offenbarung.

§. 25.

d) Die Beglaubigung der Offenbarung als einer göttlichen.

a) Forderung der Vernunft an die Offenbarung.

Wenn die Offenbarung nicht bloß einem Individuum, ſondern dem menſchlichen Geſchlechte beſtimmt ſeyn, oder nicht jeder Menſch Offenbarung erhalten ſoll, ſo muß es auch Mittel geben, Andere davon zu überzeugen, daß der Empfänger der göttlichen Offenbarung nicht ſich ſelbſt oder Andere täuſchte, ſondern wirklich unter göttlichem Einfluſſe ſtand oder daß er, als ein höheres Weſen aus Intuition geſprochen habe. Da nun aber beides ein Factum im Bewußtſeyn des Empfängers iſt, welches von Andern auf keine Weiſe geſchaut oder nachempfunden werden kann; ſo kann der Beweis der Göttlichkeit einer Offenbarung nur aus zwei unſrer Beurtheilung unterworfenen Dingen durch einen Schluß abgeleitet werden; theils aus der Offenbarung ſelbſt, oder der geoffenbarten Lehre und ihren Schickſalen, theils aus der empiriſch erkennbaren Beſchaffenheit der Perſon des Lehrers der Offenbarung und deſſen Schickſalen.

Zuerſt die Offenbarung ſelbſt. Da die Offenbarung nach §. 23 f. eine Erziehung des menſchlichen Geſchlechts iſt, ſo muß ſie, wie alle Erziehung, 1) einen Stufengang und eine Vollendung haben, und beide müſſen mit der Natur der Dinge und der durch ſie zu bildenden Vernunft übereinſtimmen, wenn wir die Offenbarung für wahr und göttlich erkennen ſollen. Sie wird uns daher nur deſto unbezweifelter als göttlich erſcheinen, je nothwendiger wir ihren Bildungsgang und Zweck als in der Sache gegründet

erkennen. Der Zweck der Offenbarung aber kann kein anderer ſeyn, als die lebendige Erkenntniß der religiöſen Ideen, und dadurch ein religiöſes Leben, hervorzubringen.

Was den Stufengang der Offenbarung betrifft, ſo wird ſie zuerſt die Idee von Gott, als dem Herrn der Menſchen, geben müſſen, weil eher nicht an die Herrſchaft eines göttlichen Geſetzes gedacht werden kann. Sodann wird die Idee des göttlichen Geſetzes und der Sittlichkeit zum Bewußtſeyn kommen müſſen, die nun in der Gotteslehre einen erſten, feſten Grund findet. Zur Vollendung aber kann die Idee der Sittlichkeit nur dann kommen, wenn das Geſetz als ein über dem Leben ſtehendes, das Leben fordern dürfendes anerkannt wird. Dieſes kann aber nur geſchehen, wenn endlich die Idee der Unſterblichkeit oder des ewigen Lebens klar ins Bewußtſeyn tritt, durch welche die Möglichkeit, den Forderungen des Geſetzes einſt Genüge leiſten zu können, gegeben, das irdiſche Sinnenleben aber auf ſeinen wahren Werth, als Uebergang zu einem vollkommnern Seyn, zurückgebracht wird. Mit dieſer Idee, welche der Tugend ihre Vollendung gibt, die Ideen von göttlicher Vorſehung, Güte, Heiligkeit, Weisheit in Harmonie mit dem Weltlauf ſetzt, und durch Erweckung eines himmliſchen Sinns und der Sehnſucht nach Vollendung das Gefühl veredelt, und ihm die höchſte Weihe gibt, — iſt die ganze Erziehung des Menſchen zur Religioſität vollendet. Denn dann iſt ſeine Vernunft erleuchtet zur Erkenntniß Gottes, des Guten und der menſchlichen Beſtimmung, ſein Wille gerichtet auf das Gute und nicht mehr das Leben, ſondern das Sittlich-Gute als höchſtes Gut liebend, ſein Gefühl aber erhoben zu Vertrauen und Hoffnung und zur Sehnſucht nach dem Unendlichen. Mehr als Erkenntnißkraft, Willen und Gefühl hat aber der Menſch nicht an geiſtigen Kräften. Wenn dieſe ihre religiöſe Ausbildung erlangt haben, ſo hat die göttliche Erleuchtung ihr Werk vollendet, und es bedarf dann weiter keiner Offenbarung mehr.

Hieraus ergibt ſich zugleich, was die Vernunft von

der **vollendeten** Offenbarung fordern müſſe, wenn ſie dieſelbe für wahr halten ſoll. Da die Idee des ſeligen Lebens nach dem Tode die letzte iſt, welche den Gang der Offenbarung beſchließt; ſo muß ſie die Hauptidee in der letzten, vollendenden Offenbarung ſeyn, auf welche ſich in ihr alles weſentlich bezieht. Zugleich aber muß die letzte Offenbarung auch die Ideen der Gottheit und der Sittlichkeit vollenden und abſchließen, und das ihnen aus früherer Zeit etwa noch anklebende Mangelhafte entfernen. Sie darf aber, wie ſich von ſelbſt verſteht, keine der religiöſen Ideen aufheben oder ihnen widerſprechen wollen. Wenn man aber verlangt, daß ſie, in wiefern ſie vorgetragen, aufgefaßt und in Schriften niedergelegt worden iſt, nichts Disharmonirendes enthalten dürfe; ſo fordert man zu viel. Da nämlich in der göttlichen Erziehung kein Sprung ſtatt findet, und der neue Abſchnitt, den die letzte Offenbarung macht, kein Abſchneiden der neuen Zeit von einer frühern, ſondern ein Uebergang iſt, und die vollendende Offenbarung aus der frühern unvollkommenen herausgebildet, und an ſie angeſchloſſen wird; ſo wird ſich unvermeidlich in der Darſtellung der letzten Offenbarung noch manches Unvollkommene der frühern Zeit mit herausſtellen, was nun nach dem Princip der letzten Offenbarung, oder nach Maaßgabe der nun klar entwickelten religiöſen Ideen zu beurtheilen, zu berichtigen, oder als Form der Auffaſſung auszuſcheiden iſt. Es iſt hier das zu vergleichen, was §. 24. über das Verhältniß der Offenbarung zu der Vernunft bemerkt worden iſt.

Von der wahren Offenbarung muß die Vernunft fordern, daß ſie 2) die allgemeine Herrſchaft der religiöſen Ideen durch Stiftung einer Kirche vermittele, und dadurch ein öffentliches religiöſes Leben hervorbringe; darum auch dieſe Kirche nicht ein Inſtitut auf irdiſche und politiſche Zwecke berechnet ſeyn darf, ſondern ein Reich Gottes ſeyn muß. Für dieſen Zweck muß die Offenbarung in der Form der Geſchichte erſcheinen, weil ohne Geſchichte keine Stiftung einer Kirche geſchehen kann. — Sie muß 3) in Rückſicht ihrer **Beſtimmung** nicht für ein Zeitalter, und nicht für ein

Volk, ſondern für alle Zeiten und für alle Völker beſtimmt ſeyn, und ihre Vorſchriften müſſen überall auf der Erde beobachtet werden können. Denn wenn Gott eine Offenbarung nothwendig fand; ſo mußte er ſie auch, vermöge ſeiner Güte und Gerechtigkeit, allen Menſchen ertheilen wollen. Eine allen Völkern und allen Zeiten angemeſſene Offenbarung iſt möglich, weil die menſchliche Natur überall dieſelben geiſtigen Kräfte und dieſelben moraliſchen Bedürfniſſe hat[68]).

In Rückſicht 4) der Schickſale der vollendeten Offenbarung muß die Vernunft fordern, daß die Offenbarung, da ſie der ganzen Menſchheit beſtimmt iſt, a) an einem Orte, zu einer Zeit, in einer Sprache und unter einem Volke gegeben ſey, wobei es möglich iſt, daß ſie ſich leicht und ſchnell über einen großen Theil der Erde, beſonders zu den gebildeten Völkern, verbreiten kann, durch welche ſie mit der Kultur auch am ſicherſten zu den ungebildeten Völkern gebracht werden wird. — Die Offenbarung, als eine ſittliche Anſtalt Gottes, muß b) nur durch ſittliche Mittel eingeführt und verbreitet werden, ſo daß weder der Vernunft, noch der Freiheit des Willens Zwang angelegt wird. Nur der Belehrung und des vorleuchtenden Beiſpiels, nicht aber des Schwerts darf ſich daher der Dolmetſcher göttlicher Offenbarungen bedienen; denn Zwang für Ueberzeugungen iſt jederzeit ein Geſtändniß der Schwäche, welche die Kraft der Wahrheit nicht entwickeln kann, oder ihr ſelbſt mißtrauet. — Ferner muß c) die Offenbarung auch in Schriften niedergelegt werden, welche auf die Nachwelt kommen. Denn bei einer mündlichen Fortpflanzung der Offenbarungslehre würde ſie bald ſo verderbt, mit Zuſätzen verunreiniget und entſtellt werden, daß ſie den göttlichen Abſichten, für welche ſie gegeben wurde, nicht mehr entſprechen könnte. Das ſicherſte Mittel, dieſes zu

---

68) I. A. H. Tittmann: progr. num rel. revelata omnibus omnium temporum hominibus accommodata esse possit? Lips. 1796. 4.

verhüten, iſt das Aufſchreiben der Offenbarungen. Wer nun den Zweck will, muß auch die Mittel wollen; folglich muß die letzte Offenbarung, die ihren Zweck erreichen ſoll, in Schriften, welche der Nachwelt bleiben, richtig und unverfälſcht niedergelegt werden, weil ſonſt Irrthümer verewigt, und der Zweck der Offenbarung unvollkommen erreicht werden würde.

Wenn es aber geſchehen ſollte, daß die Urkunden der Offenbarung vernachläſſigt, und dieſe ſelbſt ſo weit mit Irrthümern verunreinigt würde, daß ſie ihren Zweck nicht mehr erfüllen könnte; ſo muß die Gottheit, welche ihre Zwecke nie aufgeben kann, eine Wiederherſtellung und Reinigung der Offenbarung veranſtalten, und die Urkunden derſelben aus ihrer Verborgenheit hervorziehen [69].

In Rückſicht 5) der Wirkungen endlich, welche die vollendete Offenbarung ſo wohl auf einzelne Menſchen, als auf alle Völker, die ſich zu ihr bekennen, haben ſoll, muß die Vernunft Folgendes fordern. Die Offenbarung muß die Bildung der Vernunft zu religiöſer Erkenntniß bewirken und fördern, die Richtung des Willens auf das Gute kräftig erhöhen, das Gefühl für das Vollkommene wecken und bilden, und die Hoffnung eines ſeligen Lebens nach dem Tode zur Gewißheit erheben. Denn Veredlung und Beglückung des menſchlichen Geſchlechts muß die Abſicht eines außerordentlichen Unterrichts ſeyn, den uns der Weiſeſte, Heiligſte und Gütigſte ertheilt. Die politiſchen Wirkungen der Offenbarung, oder ihr Einfluß auf den äußerlichen Zuſtand der Völker, muß, in wie weit keine andern Urſachen hinzutreten, durchgängig wohlthätig ſeyn. Sie muß

69) Solche vorübergehende Verfinſterungen des göttlichen Lichtes aber, ſo wie die verſchiedenen Parteien, in welche ſich die Bekenner der Offenbarung theilen können, gereichen ihrer Göttlichkeit nicht zum Vorwurf, indem der Glaube an die Offenbarung, und die daher entſpringende Ueberzeugung ewig ein Werk der Freiheit bleiben muß, und aller Zwang hierin der göttlichen Weisheit und Heiligkeit unanſtändig wäre.

daher die Grundlagen aller bürgerlichen und politiſchen Wohlfahrt befeſtigen, eine vernünftige Freiheit, wie ſie der Würde des Menſchen gemäß iſt, verbreiten, Tyrannei, Sclaverei und Unterdrückung einzelner Menſchenklaſſen verdammen, Gerechtigkeit und Gehorſam gegen die Geſetze einflößen, und endlich Friede und Eintracht zwiſchen den Völkern ſtiften, und ſie zu Einer Familie vereinigen. Einen ſolchen wohlthätigen und vernünftigen Einfluß muß eine Offenbarung haben, die wir von dem weiſeſten Geſetzgeber, und dem Vater aller Menſchen und Völker, dem Gott des Friedens und der Gerechtigkeit, ableiten ſollen. Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß wir bei Beurtheilung der Wirkungen der Offenbarung die geoffenbarte Lehre ſelbſt von menſchlichen Zuſätzen und Folgerungen, die man damit verband, wohl unterſcheiden, und ihr das, was Irrthum, Vorurtheil und Mißbrauch der Wahrheit wirkte, nicht zurechnen dürfen.

§. 26. Fortſetzung.

(Weiſſagungen.)

In Hinſicht des zweiten, nämlich der Perſon des Empfängers, oder des Dolmetſchers der vollendeten Offenbarung, muß die Vernunft Folgendes fordern. Der Empfänger muß 1) es ſelbſt verſichern, daß er göttliche Offenbarung habe, oder daß mit ihm eine höhere Natur, die durch ihn lehre, verbunden ſey, weil beides facta ſind, von denen er allein wiſſen kann. Bei dieſer Verſicherung muß er gegen die doppelte Möglichkeit der Selbſttäuſchung (der Schwärmerei), oder der bewußten Täuſchung (des Betrugs) vollkommen gerechtfertigt werden können. Ferner muß er 2) ein ganz moraliſcher Menſch ſeyn, weil Gott nach ſeiner Weisheit und Heiligkeit keinen thörichten und unſittlichen Menſchen zum Dolmetſcher ſeines heiligen Willens wählen kann. Er muß 3) von der Vorſehung auf eine ſolche Weiſe ausgezeichnet werden, daß er als ein Mann von außerordentlichen Kräften, oder ſelbſt als ein höheres

Weſen erſcheint, und die Augen der Menſchen auf ihn gerichtet, die Gemüther zum Glauben an ihn willig gemacht, und ſo die ſchnelle Einführung und Verbreitung der Offenbarung bewirkt und geſichert werde.

Die zwei erſten Stücke unterliegen keiner Schwierigkeit; wohl aber das dritte. Um nämlich zu beweiſen, daß der Urheber einer Religion entweder ſelbſt eine höhere, göttliche, als Menſch erſcheinende, Natur, oder daß er ein göttlicher Geſandter war, der Erleuchtung empfangen hatte, ſey, wie man meinte, nichts geeigneter als ſolche, entweder von dem Stifter der Religion ſelbſt bewirkte, oder von Gott an ihm und für ihn gewirkte außerordentlichen Thatſachen, die man aus keiner menſchlichen Kraft, keiner Natur-Cauſſalität ableiten könne, ſondern nothwendig aus einer göttlichen, entweder dem Stifter inwohnenden, oder für ihn wirkenden, Kraft ableiten müſſe. Solche Thatſachen glaubte man in Weiſſagungen und Wundern zu finden, weil beide nicht von der Natur, ſondern nur von Gott, dem Herrn der Natur, abgeleitet werden könnten. Wenn ſich der Schluß von dem Mangel einer Natururſache auf das Wirken Gottes, als übernatürlicher Urſache, auf zwingende Weiſe nachweiſen ließe; ſo wäre wirklich die äußere Legitimation einer göttlichen Offenbarung erreicht. Wenn aber jener Schluß ſich nicht machen läßt; ſo können Wunder und Weiſſagungen einen eigentlichen und ſtrengen Beweis nicht gewähren, ſondern gehören nur unter die Unterſtützungsmittel der Beglaubigung der Offenbarung, welche die Einführung und Verbreitung derſelben erleichtern und befördern. Was nun 1) die Weiſſagung betrifft, ſo gehört zu ihrem Weſen, wenn ſie anders für die göttliche Legitimation einer Offenbarung brauchbar ſeyn ſoll, Folgendes:

a) Ihr Inhalt muß zukünftige zufällige Ereigniſſe betreffen, welche der Prophet nicht aus eigener Kraft (natürlicher Prophetie) vorherſehen konnte, weil nur dann der Schluß möglich iſt, daß ſeine Anſchauung von der Zukunft aus göttlicher Wirkung ſtamme. Die Schrift betrach-

tet daher auch alle wahre Propheten als Werkzeuge, durch welche der Geiſt Gottes rede, und ſeine Orakel gebe, die daher auch der Prophet ſelbſt nicht immer verſtehe, ſondern nach deren Sinne er, wie jeder Andere, forſche. S. 1 Petr. 1, 11. 12. 2 Petr. 1, 20 f. vergl. 4 Moſ. 22, 38. 23, 12. 24, 13 ff.[70]). Zufällig aber nennen wir hier Ereigniſſe, nicht als ob ſie an ſich (abſolut) zufällig wären, ſondern in wie fern ſie es für uns (relativ) ſind, d. h. bei denen wir in der gegenwärtigen Lage der Dinge ſchlechterdings nicht beſtimmen können, ob ſie, und wie ſie eintreten, und ob ſie ſo oder anders erfolgen werden; — wo die Urſachen, zu denen ſie ſich als Folgen verhalten, für uns noch gar nicht exiſtiren, wenigſtens noch nicht beurtheilt werden können. Für Gott nämlich iſt eben ſo wenig etwas zufällig als zukünftig; aber für uns ſind alle zukünftige Dinge zufällig, die nicht in Naturgeſetzen gegründet ſind, und nach der Analogie zeitheriger Erfahrungen nicht vermuthet werden können, oder von der menſchlichen Freiheit abhängen. — Wollte man ſagen, es ſey doch möglich, daß der Erfolg zufällig mit der Vorherſagung eines ſolchen Gegenſtandes zuſammenſtimmen könne; ſo iſt eine ſolche Möglichkeit ſo unwahrſcheinlich, daß ſie von der Unmöglichkeit moraliſch betrachtet nicht weit entfernt iſt, und noch weniger annehmlich wird, wenn die Vorherſehung nicht einmal, ſondern öfters, von verſchiedenen Männern, und zu verſchiedenen Zeiten geſchah. Bei den Weiſſagungen auf Jeſum kommt noch hinzu, daß ſie bei dem Stufengange der göttlichen Offenbarung, und ihrem genauen Zuſammenhange auch den Schein des Zufälligen verlieren. Ueberhaupt aber, wenn man eingeſteht, daß objectiv nichts zufällig ſey; ſo kann es auch kein zufälliges Eintreffen einer Vorherſagung geben. Es muß b) das Ereigniß beſtimmt, nicht dunkel und zweideutig, nicht mit tropiſchen Ausdrücken angegeben werden; oder die Weiſſagung darf nicht mehrerer Deutungen fähig

---

70) Ueber die Weiſſagung überh. ſ. Leipz. Lit. Zeit. Jahr 1826. No. 43 f.

ſeyn, ſondern nur einer einzigen; denn ſonſt könnte man nicht wiſſen, ob der Prophet die Zukunft wirklich ſah, oder ob ihn nicht erſt witzige Ausleger ſeiner Worte zum Propheten machen. Auch müſſen die Umſtände der Begebenheit, als die Zeit, der Ort, die Urheber, und andere zufällige Umſtände eines Ereigniſſes angegeben werden, um ſie von unbeſtimmter Ahndung zu unterſcheiden. Eine Weiſſagung muß c) mit dem Bewußtſeyn, daß ſie in Erfüllung gehen wird, ausgeſtellt werden, damit ſie ſich von einem Scherz, oder der zufällig in Erfüllung gehenden Wahrſagerei eines Gauklers unterſcheide. Es muß d) hiſtoriſch ausgemittelt werden können, daß ſie vor dem Erfolge ausgeſtellt worden iſt, oder wenn ſie bis zum Erfolg mündlich fortgepflanzt worden ſeyn ſollte, daß der ſpätere Referent ſie nicht nach dem Erfolg accommodirt hat. — Sie muß e), wenn ſie göttlich iſt, und die göttliche Sendung deſſen, der ſie ausſtellt, beweiſen ſoll, durch den Erfolg als wahr bewährt werden; denn darauf beruhet ihre ganze Beweiskraft (S. Deuter. 18, 21.)[71]). Eine göttliche Weiſſagung alſo iſt eine beſtimmte und genaue, mit feſter Ueberzeugung vorgetragene, und in Erfüllung gegangene Vorherverkündigung einer zukünftigen, ganz zufälligen Begebenheit.

Weiſſagung iſt daher hinlänglich unterſchieden von der Ahndung, der dunkeln Vorempfindung nahe bevorſtehender Ereigniſſe; von der Wahrſagerei, der betrüglichen Vorherſagung zukünftiger Begebenheiten, deren Eintreten man ſelbſt nicht glaubt; und von der Vermuthung, Conjectur, oder den Schlüſſen der Wahrſcheinlichkeit, nach denen man, von der Analogie oder den vorhandenen Urſachen geleitet, zukünftige Begebenheiten erwartet, an welche andere nicht denken oder nicht glauben. — Die phyſiſche und moraliſche Möglichkeit der Weiſſagungen iſt

---

71) Origen. contra Cels. VI, 10., *τὸ χαρακτηρίζον τὴν θειότητα, ἡ περὶ μελλόντων ἐστὶν ἀπαγγελία, οὐ κατ᾽ ἀνθρωπίνην φύσιν λεγομένων, καὶ ταῖς ἐκβάσεσι κρινομένων, ὅτι θεῖον πνεῦμα ἦν τὸ ταῦτα ἀπαγγέλλον.* Cyprian. de idolor. vanit. p. 228.

durch die Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt erwieſen; indem Weiſſagungen nichts anders ſind, als ſpecielle Offenbarungen der Zukunft.

Der wichtigſte Einwand gegen die Möglichkeit der Weiſſagungen iſt dieſer: daß Gott ſelbſt das Zufällige nicht vorherſehen könne[72]). Denn ſehe er es vorher, ſo müſſe es auch gewiß ſeyn, oder nothwendig erfolgen. Wolle man aber dieſes behaupten, ſo werde alle Freiheit unſers Willens aufgehoben, an die wir doch nothwendig glauben müſſen. Dagegen iſt aber zu bemerken, daß die Weiſſagungen nicht gerade immer moraliſche Handlungen betreffen, daß die moraliſche Freiheit nicht in Willkühr des Thuns oder Nicht=Thuns, nicht in willkührlicher Auswahl beſteht; daß auch die Vereinigung des freien menſchlichen Handelns mit dem nothwendigen Gange der phyſiſchen Welt ein für uns unauflösliches Räthſel iſt, und folglich jener Einwand auch die Herrſchaft des Zufalls in der phyſiſchen Welt, folglich zu viel beweiſen würde; und daß überhaupt die Vorſtellung von der Zeit (d. i. von der Aufeinanderfolge der Dinge) auf Gott gar nicht angewendet werden, und bei ihm, vor dem alles Gegenwart iſt, von Zukunft und Vorherſehen derſelben eigentlich die Rede nicht ſeyn kann.

---

72) Schon Cicero trägt dieſen Einwurf vor de divinat. lib. 2. c. 7. „Nihil est tam contrarium rationi et constantiae, quam fortuna: ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat, quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet. Si certe eveniet, nulla fortuna est. Est autem fortuna. Rerum igitur fortuitarum nulla est praesensio etc.“ Kant (Anthropol. S. 103.): „alle Weiſſagungen, die ein unablenkbares Schickſal eines Volks vorherverkündigen, was doch von ihm ſelbſt verſchuldet, mithin durch ſeine freie Willkühr herbeigeführt werden ſoll, ſind unnütz, weil man dem Schickſal doch nicht entgehen kann, und haben das Ungereimte an ſich, daß in dieſem unbedingten Verhängniß (decretum absolutum) ein Freiheitsmechanismus gedacht wird, wovon der Begriff ſich ſelbſt widerſpricht.“ Einwendungen gegen Weiſſagung überhaupt, beſonders aber die bibliſchen, ſ. bei Wegſcheider institut. §. 50.

Die Beweiskraft der Weiſſagungen gehet, eben ſo wie die der Wunder, nicht unmittelbar auf die Offenbarung, ſondern auf die Perſon des Gottgeſandten. Zukünftige Dinge, die für uns nach der Zeit, wann, dem Orte, wo, und den Umſtänden, unter denen ſie geſchehen werden, ganz zufällig ſind, vorherzuſehen, iſt allein Sache deſſen, der die Zügel des Weltregiments führt, und alles nach ſeinen Abſichten leitet und ordnet. Weiſſagungen, die in Erfüllung gehen, können nur von Gott kommen. Wenn ſie ein Menſch ausſtellt, ſo kann er dieſes nur aus göttlicher Belehrung. Da nun Gott keinem Betrüger die Zukunft eröffnen wird, ſo muß ein angeblicher göttlicher Geſandter, der wahre Weiſſagungen ausſtellt, von Gott geſendet ſeyn. Und hieraus folgt eben ſo, wie aus den Wundern, die Wahrheit und Göttlichkeit ſeiner Lehre.

Dieſes iſt die gewöhnliche Schlußfolge beim Beweiſe aus den Weiſſagungen. Es läßt ſich aber nicht läugnen, daß dieſem Beweiſe, als ſtrengen logiſchen Schluß betrachtet, manches entgegen geſetzt werden kann. Denn 1) iſt es oft ſchon ſehr ſchwierig, zu beweiſen, daß eine Vorherſagung in aller der Beſtimmtheit, in der man ſie findet, wirklich vorher ausgeſprochen worden ſey; ein Bedenken, das zwar nicht bei den Weiſſagungen des A. T. auf Chriſtum eintreten kann, daß wir aber in Bezug auf Jeſu eigene Weiſſagungen werden zu erörtern haben. Daſſelbe gilt von dem 2ten Bedenken, daß die Vorherſagung durch rationelle Conjectur möglich war, oder daß nicht ein Zufall ſie zur Erfüllung brachte. Wichtiger aber iſt 3) die Erinnerung, daß menſchlich und göttlich ſich nur contradictoriſch, nicht conträr opponirt ſind, weil es noch ein drittes gibt, was als Urſache der Weiſſagung angeſehen werden könnte, nämlich höhere Geiſter. Wenn wir alſo auch den Beweis noch ſo vollſtändig führen, daß eine Weiſſagung nicht aus menſchlicher Prophetie entſprungen ſeyn könne; ſo folgt aus dieſer Verneinung noch nicht die Bejahung, daß ſie aus göttlicher Prophetie entſprungen ſeyn müſſe. Sie könnte auch dämoniſchen Urſprungs ſeyn. Daß dieſe Vorſtellung dem apo-

ſtoliſchen Zeitalter nicht fremd war, läßt ſich nicht nur aus 2 Theſſ. 2, 9. ſchließen, ſondern auch aus den Vorſtellungen der älteſten Kirchenväter[73]). Da nun die Geiſterwelt ganz außerhalb aller erfahrungsmäßigen Erkenntniß liegt, ſo können wir den Maaßſtab zur Beurtheilung des Göttlichen einer Weiſſagung nur in unſerm Innern, in dem Göttlichen in uns, d. i. den religiöſen Ideen, ſuchen. Und ſo kommen wir auf die innere Wahrheit deſſen, wofür die Weiſſagung zeugen ſoll und auf die Gotteswürdigkeit der Offenbarung, alſo auf einen innern Beweis, zurück. Auch müßte man, um behaupten zu können, daß eine Weiſſagung abſolut über menſchliche Kraft gehe, das Maximum der letztern kennen. Es ſteht aber mit nichts zu beweiſen, daß nicht durch beſondere Umſtände, in außerordentlichen Fällen, oder bei außerordentlichen Menſchen, ohne alle Mitwirkung Gottes für Augenblicke ein Vermögen, die Zukunft vorherzuſehen, ſich entwickeln könne[74]). Dieſes alles ſchwächt zwar die Beweiskraft des Schluſſes aus den Weiſſagungen, wenn wir ihn bloß nach den Regeln der Logik beurtheilen; aber

---

73) Dieſe leiteten die heidniſchen Orakel, welche eingetroffen ſeyen, von den Dämonen ab, und glaubten überhaupt, da man durch Zaubermittel die Seelen verſtorbener Menſchen, und die Dämonen ſich dienſtbar machen, und ſie nöthigen könnte, die Zukunft zu enthüllen. Denn das Vermögen in die Zukunft zu blicken, legte die alte Welt den Dämonen bei. S. Clem. Roman. Recogn. II. 47. 43. homil. V. Clem. Alexand. Strom. III. 118. Origen. contra Cels. I. 24. IV. 92 sq. Tertull. de anima c. 45. Cyprian. de idolor. vanit. p. 226., welcher von den Dämonen ſagt: Hi ergo spiritus sub statuis atque imaginibus consecratis delitescunt. Hi afflatu suo vatum pectora inspirant, extorum fibras animant, avium volatus gubernant, sortes regunt, oracula efficiunt, falsa veris semper involvunt; nam et falluntur et fallunt, etc.

74) Zahlreiche Beiſpiele dieſer Art findet man in Schriften alter und neuer Zeit. Ich erinnere aber hier nur an die Sehergabe der im magnetiſchen Hellſehen Begriffenen, die, nach mehreren merkwürdigen Thatſachen, wohl nicht zu bezweifeln ſeyn dürfte.

wir müſſen darum den Weiſſagungen doch immer ein Moment für den Glauben zuſchreiben. Denn wenn nun das Gemüth von der innern Kraft der Wahrheit ergriffen iſt, und die Offenbarung um ihrer ſelbſt willen als göttlich erkennt; ſo erwartet es von ſelbſt, daß das Göttliche, als ein außerordentliches, auch durch äußerliche außerordentliche Erſcheinungen aus der Maſſe des Gewöhnlichen ſich werde heraus gehoben, und daß die Gottheit ihr inneres Wirken auch durch äußerliche Thatſachen werde begleitet haben. Dadurch ergibt ſich das Gemüth dem Glauben deſto williger. Denn wenn man auch in der Wiſſenſchaft folgerichtig zuerſt und hauptſächlich nach innern Gründen fragen muß; ſo iſt doch beim Werden des Glaubens im Gemüth dieſe Ordnung nicht nothwendig, ſondern beides, die innere Beſchaffenheit der Offenbarung und ihre äußere Einführung werfen ihr Licht zugleich in die Seele, und ergänzen ſich gegenſeitig. Noch gewiſſer wird dieſes erfolgen, wenn wir eine Offenbarung, wie das Chriſtenthum, als letzte Stufe und Abſchluß einer Reihenfolge göttlicher Erleuchtungen aus grauer Vorzeit betrachten, indem wir da kaum umhin können, neben dem innern Zuſammenhange des Geoffenbarten (§. 25.) auch einen äußern zu ſuchen, durch den das Frühere auf das Spätere hinwieß, und auf daſſelbe einleitete. Von dieſer Seite betrachtet erſcheinen die meſſianiſchen Weiſſagungen des A. T. als eine ſo natürlich zu erwartende Begleitung der Offenbarung, daß, wenn ſie nicht vorhanden wären, der Unglaube ihre Abweſenheit mit einigem Recht als einen Mangel rügen könnte.

§. 26. b. Fortſetzung.

(Wunder).

Faſt daſſelbe gilt von den Wundern. Die alte Welt nannte alles ein Wunder, was Verwunderung erregte, weil man nicht einſah, wie es zugehe, weil es unbegreiflich erſchien entweder ſeiner Natur, oder ſeiner Bedeutung nach, ohne jedoch dieſen Begriff wiſſenſchaftlich zu beſtimmen.

Was die ältern Kirchenväter betrifft, ſo verſtanden ſie darunter jede Wirkung, die über menſchliche Kraft geht, und daher entweder durch Gott oder durch die Dämonen, durch Hülfe der Zauberei, hervorgebracht würde[75]). Nur erſt die Scholaſtiker (Thomas von Aquino, summa theol. lib. I. quaest. 105. Gabriel Biel, lib. II. sent. dist. 8. quaest. 2.) beſtimmten das Wunder metaphyſiſch, und erklärten es durch omnia, quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus. Sie ſetzten alſo den Charakter des Wunders darein, daß es aus Natururſachen durchaus nicht erklärbar, ſondern von Gott, der höchſten Urſache, abzuleiten ſey. Und nur in dieſem Sinne konnte der Wunderbegriff in der Theorie der Offenbarung brauchbar ſeyn[76]), daher er auch von unſern ältern Theologen durchgängig beibehalten wurde. Die Beweiskraft der Wunder konnte man, wie die der Weiſſagungen, unmittelbar nicht auf die Lehre, ſondern nur auf die Perſon des Wunderthäters beziehen. Da wahre, göttliche Wunder nur von Gott abgeleitet werden können, Gott aber einen, angeblich von ihm geſendeten,

---

75) Clem. Rom. Recognit. III. 52. IV. 21. homil. V. 5. Origen. contra Cels. I. 6. 24. 68. II. 51. Die Wahrheit der Wunder der Magier wird dabei überall vorausgeſetzt.

76) Schmidt (Lehrbuch der chriſtl. Dogm. S. 77. der erſten Aufl.): „indem die göttl. Geſandten ſich als ſolche angaben, mußte die Frage entſtehen, ob denn eine Gottheit ſey, d. h. ob die Sinnenwelt von einer höhern Macht abhängig ſey? Dieſe Frage war beantwortet, wenn eine Veränderung in der Welt nicht nach den Geſetzen der Natur, ſondern denſelben entgegengeſetzt erfolgte. Hing dieſe Begebenheit mit den Belehrungen des göttlichen Geſandten zuſammen; ſo war er dadurch zugleich als ſolcher beglaubigt.“ Süskind (Flatts Magaz. 3s St. S. 33.): „Wunder iſt eine ſolche Begebenheit in der Sinnenwelt, welche ſchlechterdings auf keine Erſcheinungsurſache (caussa phaenomenon) bezogen werden, folglich ſchlechterdings nicht Wirkung irgend einer natürlich-überſinnlichen Urſache ſeyn kann, und alſo nothwendig Wirkung, und zwar unmittelbare Wirkung einer außernatürlich-überſinnlichen Urſache ſeyn muß.“

Religionslehrer nur durch Wunder beglaubigen kann, wenn er wirklich ſein Geſandter iſt; ſo folgt, daß der durch Wunder ſich Legitimirende wirklich Gottes Geſandter, mithin folgt auch, daß ſeine Lehre göttlich ſeyn, daß er Wahrheit vortragen müſſe.

Bei der letzten Folgerung wird ſogleich fühlbar, daß ſie nur in einem eingeſchränkten Maaße zuläſſig iſt. Denn wenn die Lehre nicht ſo beſchaffen iſt, daß ſie für göttlich gehalten werden kann, d. h. wenn ſie den Ideen der Vernunft von Gott und Sittlichkeit widerſpricht, welche der Menſch nie für falſch halten kann, wenn er ſich auch zum Glauben an die Offenbarung durch eine Selbſttäuſchung überreden könnte; ſo folgt, daß man entweder das Faktiſche des Wunders bezweifeln müßte, oder es für kein von Gott gewirktes halten könnte. In der Anwendung auf das Chriſtenthum würde dieſe Folgerung deſto gewiſſer eintreten, da uns dieſes ſelbſt auf das Daſeyn von Wundern für die Lüge hinweiſet (S. §. 31.). Die Ueberzeugung von der innern Wahrheit und Gotteswürdigkeit der Lehre muß alſo von dieſer Seite betrachtet, dem Glauben an den göttlichen Urſprung der Wunder, durch welche ſich der Lehrer beglaubigt, vorhergehen, oder doch damit verbunden ſeyn, wie auch Gerhard, Chemnitz und andere unſerer ältern Theologen anerkannten. (S. §. 31). Dieß gilt aber auch noch in einer andern Beziehung. Wenn man nämlich hierbei Natur und Gott als conträr opponirte Glieder betrachtet, und aus der Verneinung einer Natur-Cauſſalität auf die Bejahung der göttlichen Cauſſalität ſchließt; ſo iſt dieſer Schluß falſch, weil es zwiſchen Natur und Gott ein Drittes gibt, das geiſtige, dämoniſche Reich, das, wie das Geiſtige in uns zeigt, auch Urſache einer Reihe von Wirkungen in der Natur ſeyn kann, die von keiner Cauſſalverknüpfung der Sinnenwelt abhängen. Da nun die überſinnliche Urſache ſelbſt nie in der Erfahrung erkannt werden, ſondern nur aus ihrer Wirkung auf ihr Daſeyn geſchloſſen werden kann; ſo kann auch die überſinnliche Urſache des Wunders nur aus dem Wunder ſelbſt, als aus ihrer Wirkung, erſchloſſen werden.

Dieſer Schluß kann ſich alſo nur auf die gotteswürdige Tendenz des Wunders, alſo auf die Göttlichkeit der Lehre des Wunderthäters gründen, die alſo auch in dieſer Rückſicht ein Glaube iſt, welcher dem Wunder vorhergeht, nicht ihm nachfolgt[77].

Aber auch der Begriff eines Wunders, als einer aus dem Naturzuſammenhange nicht erklärlichen, und darum auf ein unmittelbares Eingreifen Gottes in dieſen Zuſammenhang zu beziehenden Thatſache, iſt, wie wir im 22. §. ſahen, nicht haltbar, und würde ſelbſt nicht haltbar ſeyn, wenn wir die objective Realität jenes die Welt regierenden Cauſſalnexus zugeben wollten. Denn a) um zu beweiſen, daß irgend eine einzelne ſinnliche Erſcheinung nicht entſprungen ſey aus dem Zuſammenhange vorhandener ſinnlicher Urſachen, müßte man alle Kräfte und Geſetze der Natur vollſtändig kennen, und nicht nur wiſſen, was in ihr Regel iſt, ſondern auch was unter beſondern Umſtänden gegen das, was uns

77) Hierauf ſahen ſich ſchon die Kirchenväter gebracht. Sie fanden zwar in den Wundern eine Legitimation eines göttlichen Geſandten (Clem. Rom. Recogn. V. 10. Justin. Mart. Aristot. dogm. evers. p. 111. dial. c. Tryph. p. 225. Origen. contra Cels. II. 33. 35. 52.) aber die Göttlichkeit der Wunder zum Unterſchied von den dämoniſchen, gründeten ſie auch auf den göttlichen Zweck der Wunder. Clem. Rom. Recogn. III. 59.: „Ille, qui a malo est, signa quae facit nulli prosunt; illa vero, quae facit bonus, hominibus prosunt." homil. I. 33. Origenes (contra Cels. I. 68.) gründet die Göttlichkeit der Wunder Jeſu theils auf den moraliſchen Charakter Jeſu, theils verweiſet er (cont. Cels. I. 38. 46. II. 51.) darauf, daß Jeſus und Moſes darauf ausgegangen ſeyen, die Verehrung der Dämonen zu zerſtören und ein Gott ehrendes, frommes Volk zu bilden. Wegen der dämoniſchen Wunder läugnete Tertullian (adv. Marc. III. 2.) daß Wunder ohne die Weiſſagungen des A. T. zum Beweiſe genug ſeyen. Eben ſo Lactantius, der (instit. div. V. 3.) ſagt: disce igitur, non solum idcirco a nobis Deum creditum Christum, quia mirabilia fecit, (wo er bloß als Zauberer erſcheinen könnte), sed quia vidimus in eo facta esse omnia, quae nobis annuntiata sunt vaticinio prophetarum.

Regel ſcheint, (d. h. gegen den gewöhnlichen Lauf) geſchehen könne. Welcher Sterbliche könnte ſich aber einer ſolchen Kenntniß rühmen? — Lernen wir nicht täglich die Kräfte der Natur mehr kennen, und ſind nicht viele Ereigniſſe, welche man ſonſt für Wunder hielt, zu ganz natürlichen geworden? Und wenn man auch (wie Reinhard und Mosheim) nur ſo viel behauptet, daß Gott bei einem Wunder eine Ausnahme von dem regelmäßigen Laufe der Natur und deren offenbaren Geſetzen mache; ſo entgeht man derſelben Schwierigkeit nicht. Denn um zu beſtimmen, daß etwas eine Ausnahme vom Geſetz ſey, muß man alle Naturgeſetze und die Wirkungsart aller Naturkräfte kennen, weil man ſonſt immer ungewiß bleibt, ob nicht die Natur ſelbſt nach gewiſſen, uns noch unbekannten Geſetzen und Kräften arbeite, wenn ſie von dem Gewöhnlichen abweicht. Wenigſtens haben wir Beiſpiele, daß ſie von den offenbarſten Geſetzen, die ſie ſonſt ſtets befolgt, bisweilen abweicht[78]), und wir würden in jedem Falle, wo wir Abweichungen von der Regel ſehen, ſie auf ein höheres noch unbekanntes, die niedere Regel aufhebendes Naturgeſetz beziehen können, wie z. B. der Phyſiker bei der Entwickelung der magnetiſchen und galvaniſchen Wirkungen. Sonach würde der Wunderbeweis nie zu einer Gewißheit gebracht werden können; denn immer bliebe es möglich, daß das, was noch ſo ſehr gegen die gewöhnlichen Naturgeſetze zu ſeyn ſcheint, doch aus der Natur ſelbſt hervorgegangen ſey, und der Zweifler würde immer hoffen, daß früher oder ſpäter das geglaubte Wunder zu einer natürlichen Begebenheit herabſinken werde. Nur durch eine unmittelbare

78) Ich erinnere hier an die noch unerklärten Erſcheinungen, daß es Fröſche, Steine, Körner ꝛc. bisweilen aus der Atmoſphäre regnet, die man ſonſt unbedenklich für wahre Wunder hielt, und die allerdings den uns bekannten Naturgeſetzen zu widerſprechen ſcheinen. Weit wunderbarer ſind die Wirkungen der galvaniſchen Säule, die ſogar gewiſſe Stoffe in ein Metall zu verwandeln vermag.

Erklärung Gottes, daß er ſelbſt, und nicht die Natur, eine ſolche Veränderung wirke, würde eine gewiſſe Ueberzeugung entſtehen, daß ſie ein Wunder ſey. Eine ſolche Erklärung bedürfte aber ſelbſt wieder eines Beweiſes, daß ſie von Gott komme, eines neuen Wunders, und ſonach würde eine unendliche Reihe entweder von äußerlichen Wundern, oder von innern Offenbarungen nothwendig werden[79]).

Andere ſchlugen daher andere Wege ein. Bonnet meinte[80]), die Wunder ſeyen von Gott urſprünglich in der Natur präformirt, ſo daß ſie zwar mittelbar durch die Natur, aber eigentlich von Gott gewirkt ſeyen. Dann aber wäre die ganze Natur ein Wunder, und kein Grund denkbar, warum man nur einzelnen Erſcheinungen und nicht allen eine ſolche Präformation zuſchreiben ſollte. Andere ſetzten das Wunder in das Vorherſagen eines unvorherzuſehenden Erfolgs von dem Wunderthäter; wo jedoch dann der Beweis nicht in der Natur der Thatſache, ſondern in

---

79) Gegen dieſe Anſicht der Wunder ſ. Hume's Verſuche über die menſchliche Erkenntniß, 2ter Theil, S. 254 ff. vergl. mit Leſſ Wahrheit ꝛc. 2ter Theil, S. 367. ff. — Rousseau lettres écrites de la montagne, 3ter Brief; verglichen mit den Aufſätzen im deutſchen Merkur, Jahrg. 1787. IV. VIII. IX. X. Stück. Jahrg. 1788. I. II. V. Stück. Einige dort befindl. Aufſätze erſchienen ſpäter unter dem Titel: J. F. Wieland, über Wunder nach den Bedürfniſſen unſrer Zeit. Gött. 1789. 8. Augusti's neue theol. Blätt. 2r Bd. 3s St. Kant, Relig. innerhalb der Grenzen ꝛc. S. 110 f. — Henke's neues Magaz. 1r Bd. 2s und 3s St. vergl. mit Flatts Magaz. 8s St. S. 141 ff. und Gabler in ſ. neueſt. theol. Journ. Jahrg. 1800. De miraculis ἐγχειρίδιον, a philosopho theologis exhibitum. Zwick. 1805. 8. Wegscheider institut. §. 47. — Eine gute Beurtheilung der verſchiedenen Erklärungen des Wunderbegriffs enthält C. F. Ammon: progr. de notione miraculi, (in ſ. novis opusc. theol. Gott. 1803.) und deſſ. Abhandl. zu ſeiner wiſſenſchaftlich-prakt. Theologie, 2s St.

80) Im 2ten Theil ſeiner palingénésie philosoph., der auch beſonders herauskam unter dem Titel: C. Bonnet: récherches philosophiques sur les preuves du Christianisme. sec. édit. Genev. 1771. gr. 8. deutſch durch Lavater, Zürich, 1768.

der Weiſſagung des Thaumaturgen läge, auf welchen Beweis jedoch daſſelbe anzuwenden wäre, was über Weiſſagungen überhaupt geſagt worden iſt.

Andre glaubten daher das Wunder in das Verhältniß der Wunderthat zu menſchlichen Kräften ſetzen zu müſſen, und wollten das Wunder darin ſuchen, daß das, was der Wunderthäter thue, die menſchliche Kraft entweder ſchlechterdings, oder doch den vorhandenen Umſtänden nach überſteige [81]).

---

81) So Döderlein (instit. rel. chr. I. §. 9. effectus facultate agentis naturali major.) Henke (lin. fid. p. 31.) Gräffe (de mirac. p. 19.). Dieſes war auch meine Meinung in der erſten Auflage, welche darüber Folgendes enthielt: „Es gibt Veränderungen in der Natur, die zwar oft ganz nach der regelmäßigen Wirkung der großen Naturkräfte erfolgen, die aber ſchlechterdings kein Menſch je durch ſeine Kraft und ſeinen Willen hervorbringen kann. Der Weinſtock verwandelt das Waſſer, das er einſaugt, in Wein, und der Meerſturm legt ſich nach den Geſetzen der Natur; aber kein Menſch kann aus Waſſer Wein machen, kein Menſch dem Sturm Ruhe gebieten, eben ſo wenig, als er einen Todten wieder lebendig machen kann. Man kann hier nicht einwenden, daß die Kräfte des Menſchen unermeßlich und nicht zu berechnen ſeyen. Sie ſind es allerdings. Zwar wächſt unſre Kenntniß der Naturkräfte ſtets, und mit ihr erweitert ſich die Gewalt, die wir, indem wir uns dieſer Kräfte bemächtigen, über die Natur ausüben; aber dieſe Gewalt iſt an beſtimmte Mittel gebunden, ohne welche wir nichts vermögen; es ſind die Kräfte der Natur ſelbſt, die wir wirken laſſen müſſen. So haben wir wohl gelernt, Donner und Blitz an der Electriſirmaſchine nachzubilden; aber auch nur an der Maſchine und durch dieſelbe, nicht durch unſre Kraft. Sollten die Kräfte der Natur nach unſerm Willen wirken, ſo müßten wir über ſie erhaben, der Schöpfer, ſeyn. — Eben ſo gibt es Begebenheiten, welche ſehr ſelten entſtehen, und welche kein menſchlicher Scharfſinn vorherſehen kann, vorausgeſetzt, daß ſie nach Naturgeſetzen erfolgen. Daß z. B. Menſchen, welche für völlig todt gehalten wurden, in ſeltenen Fällen aufs Neue zum Leben erwachten, iſt bekannt, und geſchiehet nach Naturgeſetzen. Man kann auch zugeben, daß ein wirklich Todter wieder durch außerordentlich wirkende Naturkräfte zum Leben kommen könne; aber kein Menſch wird je in den Stand kom-

Doch auch dieſer Wunderbegriff iſt in der Wiſſenſchaft nicht anwendbar. Er hat zuerſt den Mangel, daß er den

---

men, vorher zu ſagen, daß ihn ſelbſt ein ſolches Schickſal treffen, und er nach drei Tagen wieder werde lebendig werden; oder daß er von einem Todten, den er weder geſehen, noch unterſucht hat, wiſſen könne, er ſey nur ein Scheintodter. Wer aber dieſes weiß, und in der Gewißheit dieſes Wiſſens handelt, der beſitzt eine übermenſchliche Kraft, der thut etwas, was abſolut über menſchliches Vermögen iſt. Und dieſes Ueberſchreiten des beſtimmten Maaßes unſrer Kräfte iſt das Wunderbare, das Ueberirdiſche, das Göttliche ganz allein.

Andere Veränderungen überſteigen das Maaß menſchlicher Kräfte nicht abſolut, aber doch relativ, d. h. in der Art und Weiſe, in welcher, und in den Mitteln, durch welche der Thaumaturg handelt; wenn er nämlich das, was lange Vorbereitung fordert, plötzlich, das, was nur durch ſorgfältige Anwendung beſtimmter Mittel bewirkt werden kann, durch ein Wort, auf ſein Gebet, ohne Mittel bewirkt. Kranke durch Arzneimittel zu heilen iſt etwas Gewöhnliches; aber durch ein bloßes Anrühren mit der Hand, durch ein „ſey geſund!“ zu heilen, durch ein „Hephata“ Blindheit zu vertreiben: das iſt über menſchliche Kräfte. Scheintodte zu erwecken vermag die Kunſt; aber dieſes durch ein: Lazare, komme heraus! zu bewirken, wird ewig über menſchliche Kräfte bleiben.

Wenn nun der Thaumaturg etwas thut, was abſolut oder hypothetiſch menſchlichen Kräften unmöglich iſt: ſo muß er aus höherer Kraft handeln, oder eine höhere Kraft handelt an ſeiner Statt durch ihn. Und welche Kraft könnte dieſes ſeyn? — Nur von Gott kann man ſolche Erfolge ableiten. Es laſſen ſich nämlich dabei drei Fälle denken: 1) Gott hat dem Wunderthäter eine ſo große Kenntniß natürlicher Dinge, oder eine ſo große Kraft über die Natur gegeben, als Menſchen an ſich nie beſitzen können, durch welche aber der Wunderthäter in den Stand geſetzt wird, Veränderungen in der Natur hervorzubringen, welche das Vermögen des Menſchen unendlich überſteigen. In dieſem Falle ſtammt das Wunder unmittelbar von dem Thaumaturgen, mittelbar von Gott, der ihm die Kraft dazu gab. Oder man kann 2) annehmen, Gott habe gleich bei der Schöpfung gewiſſe außerordentliche Urſachen in der Natur vorbereitet, welche zu ihrer Zeit wirkſam werden und das Wunder hervorbringen; dem Thaumaturgen aber habe er die Kenntniß der Zeit und des Orts, wann und wo

Begriff einſchränkt auf das, was der Wunderthäter thut, und das ganz unerklärt läßt, was Gott für den Wunderthäter thut, z. B. bei Jeſu, ſeine wundervolle Geburt, die Stimmen vom Himmel, die Wunder bei ſeinem Tode, ſeine Auferſtehung. Sodann aber nöthigt er gleichfalls zu der Vorüberzeugung, daß der Wunderthäter eine gotteswürdige Lehre vortrage, um einem dämoniſchen Urſprunge ſeiner Wunder auszuweichen. Endlich aber ruht er auf der Vorausſetzung, daß man das Maximum menſchlicher Kraft nach zeitherigen Erfahrungen beſtimmen könne. Da

---

ſolche Wirkungen offenbar werden ſollen, ertheilt, damit derſelbe durch Ankündigung ſolcher Begebenheiten, oder indem er ſie durch ein Gebet unmittelbar zu bewirken ſcheint, ſeine göttliche Sendung beglaubigen könne. Oder man könnte 3) annehmen, daß mächtigere Geiſter als die Menſchen die Wunder erzeugten, oder den Wunderthäter dabei unterſtützten. Sind dieſe Geiſter heilig, ſo werden ſie keine Wunder thun, ohne Gottes Erlaubniß, und nur für göttliche Abſichten; ſind ſie aber unſittliche Weſen, ſo ließ' es ſich zwar denken, daß ſie einen Betrüger durch Wunder unterſtützen würden; aber es fragt ſich, ob Gott die Macht unſittlicher Geiſter, Wunder zu thun, nicht einſchränken müſſe? Er muß es, ſobald er ſich offenbaren, und einen Geſandten an die Menſchen ſchicken will, der Beglaubigung braucht. Denn außerdem würde uns die Erkenntniß der wahren Offenbarung unmöglich, die Offenbarung ſelbſt zwecklos, und alſo für Gott moraliſch unmöglich werden. Es iſt aber auch nicht denkbar, daß ein unmoraliſcher Geiſt für einen heiligen Menſchen, und eine Offenbarung, die ihrer Beſchaffenheit nach eine göttliche ſeyn kann, Wunder thun ſollte; Wunder für eine Gottes würdige Sache müſſen vielmehr von Gott ergebenen Geiſtern (πνεῦμα ἅγιον) abgeleitet werden. Dieſes bemerkt Jeſus ſelbſt Matth. 12, 24—29. — Wahre Wunder zu Beglaubigung eines Gottes würdigen Geſandten können alſo nur allein von Gott abgeleitet werden. Es iſt aber nicht nöthig, dabei an ein unmittelbares Wirken, an ein Eingreifen Gottes in die Naturgeſetze, an eine Aufhebung derſelben zu denken; denn es iſt ſchon genug, wenn nur das Wunder überhaupt als beſondere göttliche Veranſtaltung zu Beglaubigung eines Lehrers der göttlichen Offenbarung anzuerkennen iſt; genug, zu wiſſen, daß kein Menſch ohne Gottes beſondere Veranſtaltung und Unterſtützung ſolche Veränderungen hervorbringen, oder vorher wiſſen kann.

aber der Menſch ſich der Naturkräfte bemächtigen, und durch ſie wirken kann; ſo iſt ſchon deßhalb das Maximum ſeines Wirkens nicht zu beſtimmen, weil das Wachsthum der Erkenntniß der Naturkräfte keine Schranken kennt. Aber eben ſo wenig iſt das Maaß gefunden für die pſychiſchen Kräfte des Menſchen und für die Dynamik ſeines Weſens überhaupt. Was Menſchen gewöhnlich leiſten, das wiſſen wir zwar, und dieſes Gewöhnliche iſt es daher, aus dem wir unſer Urtheil über die Geſetze menſchlichen Wirkens und deſſen Schranken ableiten; gerade ſo wie wir aus dem Gewöhnlichen in der Sinnenwelt auf ihre Geſetze ſchließen. Es erhellt aber ſchon an ſich, daß dieſer Schluß ganz unſicher iſt, weil nicht eine große Anzahl, ſondern nur der Inbegriff aller möglichen Fälle ihm eine abſolute Gewißheit geben könnte. Da wir nun dieſe nicht überſehen können; ſo kommt jenem Schluſſe nur Wahrſcheinlichkeit, nie Gewißheit zu. Es iſt ein Schluß aus Induction, und alle Schlüſſe dieſer Art ſind bekanntlich widerlegt, wenn ein Beiſpiel dagegen aufgeſtellt werden kann. Man kann daher eine Wunderthat als ein Beiſpiel

---

Wenn aber Wunder die göttliche Sendung eines Thaumaturgen beglaubigen ſollen, ſo müſſen ſie nicht nur ſo beſchaffen ſeyn, daß kein Menſch ſie ohne göttlichen Beiſtand vollbringen kann; ſondern es gehört auch dazu noch 1) daß der Thaumaturg erkläre, er ſey Gottes Geſandter, und das Wunder ſolle zu ſeiner Beglaubigung dienen; 2) daß er ſelbſt eine unverwerfliche Perſon ſey, und den Glauben an ſeine göttliche Sendung durch Unſittlichkeit nicht unmöglich mache; 3) daß das Wunder ſelbſt nichts Unſittliches enthalte und für keinen unſittlichen Nebenzweck geſchehe. ſ. Deuter. 13, 1—4. 2 Theſſ. 2, 9. 4) Daß es auf Befehl, Vorherſagung oder Gebet des Thaumaturgen, und 5) öffentlich ohne Apparat und Kunſt erfolge, und 6) daß endlich die hiſtoriſche Richtigkeit des Wunders bewieſen ſey. — Auch Arnobius (adv. gent. I. p. 14.) ſah beſonders auf das Verhältniß der Wunderthat zur menſchlichen Kraft, wenn er zu Beſeitigung des Einwandes, als ob Jeſus ſeine Wunder durch geheime in Aegypten erlernte Zauberkünſte verrichtet habe, bemerkt, daß kein Zauberer daſſelbe gethan habe, und noch weniger bloß durch ſein Wort, ſeinen Namen, und ohne Mittel.

gegen die aus der Induction des Gewöhnlichen abgeleitete Vorſtellung von menſchlichen Kräften und deren Schranken anſehen, und daraus ſchließen, daß das Maximum menſchlicher Kraft noch unerforſcht und größer ſeyn müſſe, als die gewöhnliche Erfahrung zeige. Dieß kann man wenigſtens mit eben dem Rechte, mit welchem man aus einer Wunderthat auf das Vorhandenſeyn einer übermenſchlichen Kraft ſchließt. Dazu kommt, daß der Erfahrung zufolge nicht nur einzelne Menſchen im Phyſiſchen und Geiſtigen das Maaß gewöhnlicher Kräfte auffallend überſchreiten, und daher Dinge thun, welche dem Menſchen, wie er gewöhnlich iſt, ganz unmöglich ſind; ſondern daß auch das dynamiſche Vermögen des Menſchen ſelbſt, wie die merkwürdigen Erſcheinungen des thieriſchen Magnetismus beweiſen, noch unerforſcht räthſelhafte Seiten hat, und daß es alſo ganz ungewiß iſt, wie weit die menſchliche Kraft, die ſchon als in der Reihe der an ſich unbeſtimmbaren Naturkräfte ſtehend, zu den unzuberechnenden gehört, wohl reichen dürfe.

Dieſes gilt auch zum Theil gegen die Wendung, welche neuerlich Tweſten dem Beweiſe aus den Wundern zu geben verſucht hat. (Vorleſungen über die Dogm. 1r Bd. S. 363.). Er bemerkt, die Wechſelwirkung und der Gegenſatz von Natur und Geiſt, Realem und Idealem könne nicht ſeyn ohne eine tiefere Einheit. Eine gewiſſe Verknüpfung beider ſey uns wohl bekannt, indem wir durch unſern Willen auf die Natur wirken könnten, aber doch nur durch das medium des Körpers. „Anders bei Chriſto; „er ſprach: ſtehe auf, und ſeinem Willen gehorchten die „gelähmten Nerven und Muskeln, wie unſerm eigenen die „geſunden Glieder; er hieß den Baum vertrocknen, und „ſeine Lebenskraft ſchwand. Das Wunder zeigt uns eine „erweiterte, unmittelbare Gewalt des Geiſtes über die „Natur, ethiſcher Kräfte (des Glaubens und Gebets) „über die phyſiſchen, und offenbart uns dadurch die ur„ſprüngliche Einheit aller, auch der höchſten Gegenſätze, die „wir, wenn wir nach ihrem Grunde fragen, nur auf die

„Cauſſalität Gottes zurückführen können, von welcher Na„tur und Geiſt beide die Manifeſtation ſind.“ Auch dieſe Anſicht ſchränkt den Begriff nur auf Thaten Jeſu ein, und ſchließt die Wunder Gottes aus, und auch hier iſt die Mittelſtufe, daß dergleichen Wirkungen auch von geiſtigen Principien unter Gott herkommen können, nicht beſeitigt, und kann nur durch die ethiſchen Zwecke des Wunders beſeitigt werden. Tweſten nimmt aber dabei noch einen andern Gedanken zu Hülfe. Jene Epochen, meint er, wo das Weltleben neue Entwickelungen beginne, wie bei der erſten Erſchaffung der Geſchöpfe, ſey auch nicht nach den Geſetzen täglicher Erfahrung zu meſſen, nach denen ein Geſchöpf von dem andern erzeugt werde. Daſſelbe geſchehe noch jetzt bei der Geburt, wo ſich durch geheimen Zauber im Ei des Fötus Nerven, Blutgefäße ꝛc. bildeten, deren Verluſt ſpäterhin nicht erſetzt, deren Verletzung nicht geheilt werden könne. Nach der Geburt aber träten erſt die gewöhnlichen Lebensgeſetze der Erhaltung in Kraft. Es ſey daher dieſer Analogie gemäß, daß wir auch den Urſprung des höhern Geiſteslebens durch Chriſtum durch Erſcheinungen bezeichnet ſähen, die von dem Alltäglichen abwichen. — So anſprechend aber auch dieſe Vergleichung erſcheint, ſo wenig paßt ſie doch. Die Bildung und Ernährung des Fötus iſt zu alltäglich, um mit Wundern verglichen zu werden, und erfolgt nach keinen andern Naturgeſetzen als nach den allgemeinen, wobei der ganze Unterſchied nur darin beſteht, daß der Fötus durch den Nabelſtrang mit ausgearbeitetem Nahrungsſaft genährt wird, daß er aber nach der Geburt dieſen ſelbſt ausarbeiten muß. Noch weniger kann der erſte Anfang aller Dinge mit der chriſtlichen Offenbarung verglichen werden. Das Chriſtenthum begann nicht, ſondern vollendete und beſchloß alle Offenbarung. Das neue geiſtige Leben durch Chriſtum iſt kein Schaffen, wie am Anfang der Dinge, ſondern ein Bilden des geſchaffenen Geiſtes, oder der Vernunft, und erſcheint, wie alles Werden der Form, als gebunden an Geſetze. Und wäre es auch ein Wunder am

Geiſte, ſo erklärte es doch noch nicht die Wunder in der ſinnlichen Natur, mit welchen ſein Entſtehen begleitet wurde. Wenn ſich aber überhaupt die objective Geltung des Wunderbegriffs, wie wir im 22ten §. ſahen, nicht nachweiſen läßt; ſo iſt er unbrauchbar für die Wiſſenſchaft.

Wir verzichten daher auf einen Beweis der Offenbarung aus dieſem **Begriff**, laſſen den Unterſchied zwiſchen mittelbar und unmittelbar auf ſich beruhen, und beſchränken uns darauf, den Glauben an ein göttliches Wirken in der Natur zur Beglaubigung eines Lehrers der Offenbarung auf teleologiſchem Grunde zu erbauen, nämlich aus der göttlichen Beſchaffenheit der Sache auf das göttliche Wirken zu ſchließen. Da wir überall, wo wir im Gange der Natur, (er ſey gewöhnlich oder ungewöhnlich), Zweckmäßigkeit wahrnehmen, auf eine Wirkſamkeit Gottes, als des vernünftigen Herrn der Natur, zurückgehen; ſo haben wir auch die Naturereigniſſe, welche die Entſtehung einer geiſtigen Umbildung der Menſchen, oder einer Offenbarung, begleiten, als göttlich geordnet zu betrachten. In der Anwendung auf Jeſum können wir daher ſagen: die Augenzeugen glaubten um der Wunder willen, daß Jeſu Werk in dem Erfolg, den ſie nicht ſahen, ſich als göttlich bewähren werde; wir aber glauben um dieſes Erfolgs willen an jenen wundervollen Anfang des Chriſtenthums. — Ob aber gleich ſonach bei uns der Glaube an die Göttlichkeit des Chriſtenthums dem Glauben an göttliches Wirken in der Natur bei ſeiner Einführung vorhergehen muß; ſo haben die Wunder doch auch für uns ein wichtiges Moment, indem von ihnen eben das gilt, was über die Weiſſagungen am Schluſſe des vorigen §. geſagt worden iſt. Wenn aber ſonach auch die Wunder nicht wiſſenſchaftliche Beweiſe der Offenbarung ſind; ſo ſind ſie doch nach der ſubjectiven Beſchaffenheit der Menſchen ein Unterſtützungsmittel des Glaubens. Dieſes waren ſie aber beſonders bei der Einführung und erſten Verbreitung der Offenbarung, indem ſie den Dolmetſcher derſelben als einen von Gott begabten oder unter-

ſtützten Mann darſtellten, die Aufmerkſamkeit auf ihn richteten, und der Denkart der alten Welt ganz angemeſſen waren. (S. auch Ammon summa theol. christ. §. 17.). Für die ſpäte Nachwelt müſſen die Wunder immer ungemein an Kraft verlieren, nicht nur weil ſie keine Anſchauungen für ſie ſeyn können, ſondern auch weil die Ausmittelung des Thatbeſtandes den Beweis der Glaubwürdigkeit und Unbefangenheit der Referenten des Wunders erfordert.

Doch es iſt nun das über die Beglaubigung einer Offenbarung (§. 25 f.) Geſagte auf das Chriſtenthum anzuwenden.

§. 27.

b) Beglaubigung der chriſtlichen Offenbarung, als einer göttlichen, und zwar

α) in Hinſicht der Offenbarung ſelbſt.

Beweiſen, daß die Lehre Chriſti Offenbarung ſey, heißt: darthun, daß der Behauptung Jeſu, daß er göttliche Offenbarungen empfangen habe (ſ. §. 18.), oder daß in ihm eine höhere Natur geweſen ſey, die das Göttliche aus einem höhern Wiſſen mittheilte, Glauben beigemeſſen werden könne. Man nannte dieſes bald die Wahrheit des Chriſtenthums, bald ſeine Göttlichkeit, und da dabei die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der bibliſchen Bücher beſonders des N. T. vorausgeſetzt wird; ſo zog man oft auch die Unterſuchung über dieſe Gegenſtände mit in den Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums[82]).

---

82) Hauptſchriften hierüber ſind H. Grotius de veritate religionis christ. — edit. Köcher, 2te Aufl. Halle, 1734. 8. J. A. Nöſſelt Vertheidig. der Wahrheit und Göttlichk. der chriſtl. Religion. 4te Aufl. Halle, 1774. 5te Aufl. 1r Bd. 1784. Alb. v. Haller, Briefe über die wichtigſten Wahrheiten der Offenbarung, 3te Aufl. Bern, 1779. 8. G. Leſſ, über die Religion; ihre Geſchichte, Wahl und Beſtätigung. 2te Aufl. 2 Thle., Gött. 1786. J. F. Kleuker, neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichſten

Nach §. 25. 26. wird dieſer Beweis theils aus der chriſtlichen Offenbarung ſelbſt, ihrer Lehre, ihrer Beſtimmung, ihren Schickſalen und Wirkungen, theils aus dem Leben und den Schickſalen des Stifters der chriſtlichen Religion geführt.

Der Beweis für die Göttlichkeit des Chriſtenthums 1) aus ſeiner innern Beſchaffenheit hat eine negative und eine poſitive Seite. Die negative iſt, daß das Chriſtenthum nichts in ſeinen Lehren enthalte, was der Vernunft und den religiöſen Ideen widerſpricht, (S. §. 24.), worunter jedoch das Unbegreifliche oder Myſteriöſe nicht begriffen iſt, weil Unbegreifliches und Widerſprechendes ſehr verſchiedene Dinge ſind. Der Beweis, daß die weſentlichen Lehren des Chriſtenthums weder ſich ſelbſt noch der Vernunft widerſprechen, kann aber hier nicht geführt werden, ſondern iſt das Geſchäft der ganzen, die Darſtellung eines jeden chriſtlichen Lehrſtücks begleitenden, Kritik. Doch iſt hier eine doppelte Bemerkung zu machen. Zuerſt, daß man chriſtliche Offenbarung nicht mit kirchlicher Lehre, aber eben ſo wenig mit der heiligen Schrift, ſelbſt nicht mit dem N. T. für identiſch nehmen darf; ja daß hier nicht einmal von einzelnen Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel, wie ſie im N. T. ſtehen, die Rede iſt, ſondern von der aus dieſen Ausſprüchen abgeleiteten, aus ihnen aufgefundenen chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehre. Denn für dieſe allein wird der Beweis geſucht. So ſehr alſo auch die Lehren von der analogia fidei, der Accommodation, dem Temporellen im N. T. auf die Beurtheilung

---

Beweiſe für die Wahrheit und den göttlichen Urſprung des Chriſtenthums ꝛc. 5 Thle. in 4 Bänden, 1787–99. 8. W. Paley's Ueberſicht und Prüfung der Beweiſe und Zeugniſſe für das Chriſtenthum. Aus dem Engl. 2 Bde. Leipz. 1797. 8. J. G. Plank über die Behandlung, die Haltbarkeit und den Werth des hiſtoriſchen Beweiſes für die Göttlichkeit des Chriſtenthums. Gött. 1821. 8. Die ausführliche Literatur über dieſen Gegenſtand iſt in der ſyſtemat. Entwickelung S. 230–284. enthalten.

der Harmonie des Chriſtenthums Einfluß haben könnten; ſo gehören ſie doch in den folgenden Abſchnitt, der von der Erkenntniß der göttlichen Lehre aus heiliger Schrift handelt. Zweitens iſt hier an das zu erinnern, was §. 24. über die Folgen geſagt worden iſt, welche ſich aus dem Verhältniſſe des Chriſtenthums zu früherer Offenbarung, und aus ſeiner Natur, als Erziehungsmittel der Menſchheit, ergeben. Ueberhaupt iſt es fehlerhaft, in den für das erſte Zeitalter abgefaßten Urkunden der chriſtlichen Religion auf Einzelnheiten zu ſehr zu ſehen, und aus ihrer beſondern Beziehung für ihre Zeit heraus zu reißen. Vielmehr hat man auf die Hauptideen des Chriſtenthums zu merken, die zugleich das Princip der Beurtheilung und Beziehung alles andern enthalten.

Zur poſitiven Seite des Beweiſes für die Göttlichkeit des Chriſtenthums gehört aber, daß man in ihm alles das finde, und daß es alles das leiſte, was nach §. 25. von einer Offenbarung, die göttlich ſeyn will, gefordert wird. Wir müſſen alſo in ihr

a) die Vollendung eines Stufengangs der Offenbarung finden. Den nach §. 25. aus der Natur der Sache entwickelten Stufengang der Offenbarung finden wir aber bei der bibliſchen Erleuchtung genau befolgt, deren Glaubwürdigkeit dadurch ungemein beſtätigt wird. Sehen wir auf das Ganze; ſo finden wir, daß in der Patriarchenzeit die Erkenntniß Gottes, durch Moſes die Erkenntniß des göttlichen Geſetzes, durch Chriſtus die Erkenntniß und Gewißheit des ewigen Lebens gegeben wurde. Sehen wir auf die äußerliche religiöſe Gemeinſchaft; ſo umfaßte ſie in der patriarchaliſchen Zeit eine Familie, durch Moſes ein Volk, durch Chriſtus alle Völker, die Menſchheit. Das Reich Gottes erſchien zuerſt als ein Senfkorn, in den Schooß frommer Familien gelegt, dann keimend und wachſend zu einem Volksleben, und endlich ſeine Zweige über die Erde verbreitend, und die Menſchheit umfaſſend.

Eben ſo der Natur der Sache bewundernswürdig folgend iſt der Entwickelungsgang der einzelnen drei Haupt-

ideen des religiöſen Lebens [83]). Er begann mit dem erſten Menſchen, und war ſo beſchaffen, wie der Unterricht des Lehrers für das Kind. Die erſten Menſchen bekamen, nach der Erzählung der Geneſis, zuerſt die Vorſtellung eines Herrn ihres Wohnorts, des Paradieſes; der daher ein Recht habe, von ihnen, denen er das Seine zum Gebrauche überlaſſe, Gehorſam zu verlangen; der ſich ihnen durch ein Verbot als ihren Herrn kund that, und ſie den erſten Verſuch in der moraliſchen Selbſtbeſtimmung machen ließ. Mit dem Verbot aus Auctorität mußte ihre Erziehung zur Sittlichkeit, wie die des Kindes, beginnen. Bis Abraham bleiben die Gebote von dieſer Beſchaffenheit. Nachdem es aber durch Erfindung der Buchſtabenſchrift möglich geworden war, das lehrende Wort zu feſſeln und zu verewigen; ſo kam das göttliche Geſetz durch Moſes, auftretend, um vor Vergeſſenheit geſchützt zu werden, in der Form eines National- oder Reichsgeſetzes, Tugendpflichten und Rechtspflichten noch nicht ſcheidend, ſondern beide auf dieſelbe poſitive Auctorität ſtützend. Da die ſittliche Bildung zuerſt mit Verhinderung der rohen Ausbrüche der Triebe beginnen muß; ſo iſt das Geſetz in Hinſicht der Pflichtgebote hauptſächlich verbietend, und das Verbot tritt weit über das Gebot heraus, nur erſt darauf ausgehend, die rohen Gemüther zu reciproker Gerechtigkeit zu gewöhnen, wo es Auge um Auge, Zahn um Zahn gilt. Aus gleichem Grunde, und weil das Gefühl für den abſoluten Werth des Guten noch nicht vorhanden ſeyn konnte, tritt das Geſetz nicht als ein moraliſches auf, ſondern als ein poſitives des Herrn der Nation und des Landes, daher auch nur ſinnliche Motive des Gehorſams vorhaltend, nämlich irdiſche Strafe oder Belohnung. Die Idee der Gottheit, vorher nur Familienglaube, wurde nun Nationalglaube, gehalten durch einen ſinnlichen Gottes-

83) Vergl. meinen Aufſ. in der Oppoſitionsſchrift, 9r Bd. S. 207 ff. und das, was oben §. 25. über dieſen Gang geſagt worden iſt.

dienſt und die theokratiſche Form des gemeinen Weſens. So verſchmolz Moſes das Idealiſche der Religion mit dem politiſchen Leben, und ſicherte ihm dadurch Dauer und Einfluß. Wie wirkſam dieſes Mittel war, zeigt die noch jetzt fortdauernde Kraft ſeiner Inſtitutionen über die Söhne Iſraels. Natürlich mußten in einem ſolchen Staate auch alle politiſche Maaßregeln, wie wenig ſie auch nach unſern Begriffen Gottes würdig ſind, als von Gott, dem Oberherrn der Nation ausgehend, angeſehen werden, daher es nur Tadel aus Mißverſtand der Sache iſt, wenn man das nationale und politiſche Gewand, in welchem die Religion in der Theokratie erſchien, einer Offenbarung unwürdig finden wollte. Ohne die Theokratie würde der Monotheismus ſchwerlich Volksreligion geworden ſeyn, ohne ſie würde es ſchwerlich ein Chriſtenthum gegeben haben. Das Chriſtlich-Vollkommene konnte zu Moſes Zeit eben ſo wenig Eigenthum der Menſchheit werden, als die Philoſophie Eigenthum des Knabenalters ſeyn kann. — Die auf Moſes folgenden Propheten waren nicht bloß Verkündiger des künftigen Chriſtus, ſondern auch die Werkzeuge zur Fortbildung der Idee von Gott, Geſetz und Tugend. Die Vorſtellung eines Todtenreichs unter der Erde blieb aber noch unberichtigt. — Das Chriſtenthum endlich löſete die Ideen von Gott und dem Geſetze von der nationalen Form ab, die ſie im Moſaismus gehabt hatten, und ſtellte beide in voller Klarheit dar; Gott als den vollkommenſten Geiſt, den Vater voll Liebe für alle Völker, das Geſetz als einen Ausfluß ſeines heiligen und guten Willens, als in ſich gut und aller ſittlichen Weſen unveränderliche Regel, nur aus ſittlichen Motiven (kindlichem Gehorſam) zu befolgen. Aus dem Nationalgott wurde nun der Gott der Menſchheit; der Nächſte, vorher nur der Volksgenoſſe, war nun jeder Menſch; die Tugend, vorher knechtiſcher Gehorſam gegen poſitive Geſetze eines Oberherrn, wurde nun freiwillige Hingabe des Herzens an das erkannte Gute. Die Gottesverehrung, vorher an ein heiliges Zelt geknüpft, wurde nun auf das

Zelt des Himmels, das alle Völker umgibt, und auf das Heiligthum des Herzens gewieſen. — Dieſer Stufengang der erziehenden Offenbarung iſt nun aber der Natur des Menſchen ſo angemeſſen, daß wir darin einen ſtarken, vielleicht den ſtärkſten, wo nicht den einzigen Beweis finden, daß die heilige Schrift die Geſchichte der wahren Offenbarung enthalte. Damit iſt nun aber zugleich die Wahrheit der chriſtlichen Offenbarung, als des letzten Gliedes dieſer Geſchichte, beſtätigt.

Dieſe erhellt aber auch daraus, daß das Chriſtenthum das leiſtet, was vorhin (§. 25.) von der letzten Offenbarung, die alles vollenden ſollte, gefordert werden mußte. Den Schluß der Offenbarung mußte, wie wir hörten, die Idee des ewigen Lebens machen. Und dieſe iſt es, nämlich die Idee der Erlöſung vom Tode zum ewigen Leben, welche als Hauptvorſtellung das Chriſtenthum durchdringt. Es lehrte, was vorher weder Griechen noch Juden glaubten, daß der Menſch nach dem Tode, von aller Verbindung mit der Erde getrennt, zum Himmel, zu Gott, zu einem ewigen Leben (ζωὴ αἰώνιος) komme. Hierauf bezieht ſich alles. Dieſes Leben zu verkündigen, zu ihm zu führen iſt Jeſus in die Welt gekommen; durch Wort und Beiſpiel lehrt er, daß in der Hoffnung des ewigen Lebens das Gebot Gottes die höchſte, auch über das Leben gehende Regel unſers Verhaltens ſey; ſein Tod iſt die Verſicherung von der Freiheit vom Tode der Unterwelt (θάνατος), und von der Gewißheit des ewigen Lebens, und ſeine Auferſtehung und Himmelfahrt iſt davon Zeugniß und Vorbild. Die Lehre von Auferſtehung und Gericht iſt die zeitliche Form des Uebergangs in dieſes Leben.

So ſteht das Chriſtenthum da als würdiger, vollkommen ſich einfügender, Schlußſtein des heiligen Tempels der Religion, den Gott in den Seelen der Menſchen durch die erziehende Offenbarung ſich erbaute, und kann uns in dieſem Zuſammenhange nicht anders als ein göttliches Inſtitut erſcheinen; denn entweder hat es nie eine göttliche Erziehung des menſchlichen Geſchlechts gegeben, oder wir

müſſen die Geſchichte derſelben in der Reihe der bibliſchen Offenbarungen anerkennen. Zugleich aber iſt es klar, welches die leitenden Ideen, gleichſam die Fundamentalartikel, im Chriſtenthum und in der ganzen heiligen Schrift ſeyn müſſen, und welches die höhere Einheit ſey, auf welche wir alles Einzelne beziehen, nach welcher wir die Formen der Lehre und die Leitwege zu der Hauptſache beurtheilen müſſen. Alles gruppirt ſich um die Idee von Gott, dem Geſetz und der Tugend, und dem ewigen Leben als um ſeinen Mittelpunkt; alles andere iſt nur in Beziehung hierauf aufzufaſſen und zu beurtheilen. Im Chriſtenthum insbeſondere iſt die Erlöſung vom Tode zu einem ewigen und ſeligen Leben der Mittelpunkt des Ganzen, nicht die Vorſtellung von Verſöhnung, wie viele behaupten. Die letztere iſt nur Hülfsvorſtellung für jene, indem ſie ausſpricht, daß theils das ſelige Leben nicht als ein Verdienſt von uns gefordert werden könne, theils daß die im irdiſchen Entwickelungszuſtande noch vorkommende Sünde bei Gott Vergebung finde, und die Ausführung des göttlichen Schöpferwillens an uns, und die Verſetzung in ein ewiges Leben nicht hindern ſolle.

Auch das zweite Erforderniß, daß b) die Offenbarung eine Kirche ſtiften müſſe, iſt bei dem Chriſtenthum vorhanden, wobei jedoch zu bemerken iſt, daß nicht von ſpäter entſtandenen Formen und Abarten der religiöſen Gemeinſchaft die Rede iſt, ſondern von der durch Jeſum und die Apoſtel ſelbſt ausgeſprochenen Idee der Kirche und des Gottesreichs, deren hoher Werth nicht nur aus ihrer Natur, ſondern auch aus der Vergleichung mit andern religiöſen Gemeinſchaften erhellt. — Daß aber c) die chriſtliche Offenbarung für alle Völker und alle Zeiten beſtimmt iſt, das gibt nicht nur Jeſus zu verſtehen[84]), ſondern die Apoſtel lehren es noch deutli-

---

84) Man hat ſich auf Matth. 28, 20. berufen, und gemeint, ὑμῶν umfaſſe communicative auch die Schüler und Nachfolger der Apoſtel (vergl. 1 Kor. 15, 52. 1 Theſſ. 4, 11.); die Stelle

cher[85]), es folgt aus dem, was von Jeſu Perſon, ſeiner Erlöſung, und ſeinem ewigen Reiche in der Schrift gelehrt wird[86]), und ergibt ſich auch daraus, daß, wie wir ſahen, das Chriſtenthum die ganze Erziehung des menſchlichen Geſchlechts zur Sittlichkeit vollendet, und daß es kein geiſtiges Bedürfniß gibt, deſſen Befriedigung eine anderweitige Offenbarung wünſchenswerth oder nothwendig macht. Mit Recht ſtellt daher auch das N. T. Hebr. 1, 1. die chriſtliche Offenbarung als die letzte dar[87]).

---

bleibt aber immer ungewiß, da doch Jeſus allein mit den Apoſteln ſpricht. Richtiger folgt dieſes aus Joh. 10, 16. 15, 16. und aus dem, was Jeſus überhaupt von ſich und ſeiner Beſtimmung, der Lehrer der Welt und der Erlöſer der Menſchen zu ſeyn, behauptet.

85) 2 Kor. 3, 11. Paulus erläutert hier die Würde des chriſtlichen Lehramts vor dem jüdiſchen Lehramt aus der höhern Würde der chriſtlichen Offenbarung vor der jüdiſchen. Er nennt dieſe τὸ καταργούμενον, jene aber τὸ μένον, das Unvergängliche, die nimmer abzuſchaffende Offenbarung. — Hebr. 7, 17—28., wo der Apoſtel den Satz durchführt, daß Jeſus, indem er ſich einmal geopfert, eine ewig dauernde und gültige Verſöhnung geſtiftet habe. — Hebr. 12, 27. 28., wo die chriſtliche Religion eine βασιλεία ἀσάλευτος, perennis constitutio, genannt wird.

86) Fr. A. L. Nietzſche Gamaliel, oder über die immerwährende Dauer des Chriſtenthums. Leipz. 1796. 8. — Jeniſch, ſollte die Religion dem Menſchen jemals entbehrlich werden? Berlin, 1797. gr. 8. —

87) Die ſtete Dauer des Chriſtenthums längneten vor und nach der Reformation verſchiedene Fanatiker, welche die Periode des heiligen Geiſtes, individuelle Inſpirationen, und ein vollkommneres Chriſtenthum weiſſagten, und zu beſitzen glaubten. Ein gleiches behaupteten diejenigen, welche wegen des Lokalen und Temporellen, das ſie im Chriſtenthum zu finden meinten, eine Perfectibilität der chriſtlichen Offenbarung annahmen. Davon im 4ten Kapitel. Clemens von Alexandrien, Origenes und andere behaupteten zwar fortgehende erleuchtende Wirkungen des heiligen Geiſtes, aber nur zum tiefern Verſtändniß der chriſtlichen Offenbarung. Tertullian in ſeinen montaniſtiſchen Schriften will zwar, daß der Paraklet Neues lehre, aber doch nichts dem Chriſtenthum und den Grundſätzen der ſchon vorhandenen Offenbarung Widerſprechendes.

Nicht nur aber für alle Zeiten, ſondern auch für alle Völker iſt die chriſtliche Religion beſtimmt. Dieſes verſichert Jeſus, wenn er ſich das Licht der Welt nennt, oder ſo genannt wird[88], ſeinen Apoſteln gebietet, alle Völker durch die Taufe zu ſeinen Verehrern zu machen[89], und voraussſagt, daß aus allen Gegenden der Erde ſeine Verehrer ſich ſammeln würden (Luk. 13, 28—30.). Es verſichern dieſes auch die Apoſtel[90], und es erhellet endlich aus der Beſchaffenheit der chriſtlichen Religion, die alle Wohlthaten Gottes durch Jeſum als allgemeine Wohlthaten darſtellt, eine allgemeine Menſchenliebe zur Pflicht macht, alle Menſchen zu Einer Familie verbindet, und ganz ſo eingerichtet iſt, daß ſie von allen Menſchen verſtanden und geübt werden kann[91]. Denn ſie iſt kein künſtliches Syſtem; es bedarf, um ihre Lehrſätze zu verſtehen, keiner Gelehrſamkeit, keiner ungewöhnlich lebhaften und hochfliegenden Einbildungskraft, ſondern jeder Menſch von geſundem Verſtande kann ihre Lehrſätze verſtehen, wenigſtens ſo weit, als er es zu ſeiner Beſſerung und Zufriedenheit bedarf. Die ſo faßliche und eindringende Art des

---

88) Joh. 1, v. 4. 7. beſonders v. 9. vergl. v. 10. und 3. Kap. 3, 16—21. 9, 5. 8, 12.

89) Matth. 28, 18. 19. *μαθητεύσατε*, d. i. *μαθητὰς ποιήσατε. Πάντα τὰ ἔθνη*, alle nicht-jüdiſche Völker ohne Ausnahme. Denn Jeſu iſt (v. 18.) die höchſte (*πᾶσα*) Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Marc. 16, 15. Luk. 24, 47. — Vergl. Joh. 10, 16. — Schon die Propheten des A. T. deuten darauf hin, daß der Meſſias auch die Heiden zur Verehrung Jehova's bringen werde. S. Jeſ. 2, 2 ff. Kap. 49, 6. 7. Jer. 3, 17.

90) 1 Timoth. 2, 4. Tit. 2, 11. Eph. 2, 11—22. Koloſſ. 1, 20. 23. 1 Joh. 2, 2.

91) J. L. Ewald: Soll und kann die Religion Jeſu allgemeine Religion ſeyn? Leipz. 1788. 8. und die Fortſ. und Erweit. Leipz. 1790. 8. Dagegen ſ. F. T. Schmidt, Chriſtus-Religion ſoll doch allgemeine Religion ſeyn? Neuſtrel. 1796. 8. — Jeſu Univerſalreligion. Ein Seitenſtück zu Reinhards Verſuch über den Plan ꝛc. Leipz. 1811. 8.

Vortrags der Religionslehren im N. T., beſonders in den Evangelien, iſt ganz auf das Vermögen Ungelehrter und ſelbſt Ungebildeter berechnet. — Die chriſtliche Religion ſchreibt ferner nichts vor, was nicht von allen Völkern und unter allen Himmelsſtrichen beobachtet werden könnte; nichts Klimatiſches oder Lokales, keine Faſten, keine Wallfahrten an heilige Oerter, keinen Gottesdienſt in Einer heiligen Stadt oder Einem Tempel (Joh. 4, 21—24.), keine Opfer, welche arme Länder entvölkern würden, keine beſtimmten Reinigungen. Nur die Taufe und das Abendmahl ſchreibt ſie vor; zwei Gebräuche, die einfach ſind, und an allen Orten der Erde beobachtet werden können. Wir finden daher auch unter allen Zonen der Erde Chriſten, während andre Religionen nur gewiſſen Landſtrichen eigenthümlich geblieben ſind[92]. Das Chriſtenthum qualificirt ſich aber endlich auch deßwegen zu einer allgemeinen Religion, weil es ſich mit jeder Staatsverfaſſung verträgt. Es iſt nicht eine Religion bloß für Demokratie, Ariſtokratie oder Monarchie; ſondern es hat das einfache Gebot: jedermann ſey unterthan der Obrigkeit ꝛc.

Das Chriſtenthum hat ſich auch dieſer Beſtimmung mit raſchen Schritten genähert, und ſich in 1800 Jahren über alle Theile der Erde verbreitet. Nie hat irgend eine Religion bei ſo vielen, ſo verſchiedenen, ſo gebildeten, und ſo weit von einander entfernten Völkern

---

92) Unbedeutend iſt der Einwurf, daß die chriſtliche Religion die Monogamie gebiete, da doch für die heißen Länder die Polygamie nothwendig ſey. Denn 1) findet ſich im N. T. kein ausdrückliches Gebot der Monogamie, für die Biſchöfe ausgenommen, und 2) iſt es nach neuern Erfahrungen bloßes Vorurtheil, daß Monogamie in heißen Ländern herrſchen müſſe. Sie herrſcht nicht überall, und iſt, wo ſie auch geſetzlich erlaubt iſt, meiſtens nur bei Reichen und Vornehmen zu finden. Uebrigens wäre es eine Wohlthat für die Menſchheit, wenn auch in heißen Ländern die der Erziehung verderbliche Polygamie abgeſchafft würde. S. E. A. Frommann progr. de relig. christ. omni climati accommodata. In deſſen opusc. phil. et hist. Cob. 1770. 8.

geblüht, als das Chriſtenthum. In allen Welttheilen und unter allen Zonen gibt es Chriſten, und unermeßlich ſind die Fortſchritte dieſer Religion in neuern Zeiten, beſonders in Amerika[93]). Man kann aber von einer göttlichen Offenbarung nicht fordern, daß ſie ſogleich und plötzlich ſich über den ganzen Erdboden verbreiten ſoll, und daß dieſes folglich bei dem Chriſtenthume auch hätte geſchehen müſſen. S. hierüber den 180ſten §.

Was nun d) die Schickſale des Chriſtenthums betrifft; ſo erfüllen ſie das, was die Vernunft von der Offenbarung hierin fordern muß (ſ. §. 25. No. 4.), auf eine vollkommene Weiſe. Wollte man in der ganzen alten Geſchichte eine Zeit und einen Ort zur Promulgation einer göttlichen Offenbarung aufſuchen; ſo würde man nur den

---

93) Man vergleiche hierüber die Berichte über Miſſionen und Bibelgeſellſchaften, und den verdienſtlichen „tabellariſchen Abriß der vorzüglichſten Religionen und Religionspartelen" von K. G. Haupt, 1821. Fol. Nach der zu Minden erſchienenen Chronik der Bibelgeſellſchaften rechnet man 1000 Millionen Bewohner der Erde, und davon 175 Mill. Chriſten, 9 Mill. Juden, 150 Mill. Muhamedaner und 656 Mill. Heiden. Nach Haſſelts Statiſtik (Weimar, 1823.) ſind von den 1000 Mill. Erdbewohnern 252½ Mill. Chriſten, 120 Mill. Moslemim, 4 Mill. Juden. — In Rückſicht des Umfangs kann ſich nur die muhamedaniſche Religion mit der chriſtlichen einigermaaßen vergleichen. Aber ſie iſt nur auf die heißen Erdſtriche Aſiens, auf Afrika, und einen kleinen Theil Europa's eingeſchränkt; ſie ſtand ſchon längſt ſtille, und iſt jetzt offenbar wieder im Abnehmen. Ihre Ausbreitung verdankt ſie allein glücklichen Kriegen. — Sie umfaßt zwar große und bevölkerte Länder, aber in dieſen Ländern iſt ein großer Theil der Einwohner, oft der dritte Theil, Chriſten, wie z. B. in der europäiſchen Türkei, Syrien, Aegypten, Armenien. — Zu einer allgemeinen Religion ſchickt ſie ſich nicht; denn ſie gebietet die Wallfahrt nach Mekka, erlaubt die Vielweiberei, welche der Tod aller wahren Erziehung und Menſchenbildung iſt, und gebietet Haß und Vertilgung aller Völker, die ſich nicht zu ihr bekennen. Auch die Faſten und vielen Abwaſchungen, die ſie ihren Bekennern auflegt, paſſen nur für ſüdl. Länder. S. White, Vergleichung der chriſtl. Religion mit der muhamedaniſchen, aus dem Engl. überſetzt von Burckhard. Halle, 1786. 8.

Ort und die Zeit der Entſtehung des Chriſtenthums nennen können[94]). Schon die geographiſche Lage des Landes — an Aſiens Grenze, an dem die alte Welt verbindenden mittelländiſchen Meere, Europa eben ſo nahe als Afrika, eingeſchloſſen in den Kreis des römiſchen Weltreichs — war die bequemſte. Dazu kam die Zeit; — ein Zeitpunkt, wo die gebildete Welt zu einem Weltreiche vereinigt war, und durch Handel, Geſetz, Kriege, Verwaltung eine Verbindung unter den Völkern vermittelt wurde, wie ſie vorher nie ſo dageweſen war[95]); ein Zeitpunkt, wo die Aufklärung und der Ideentauſch die alten Religionen um ihr Anſehen gebracht hatte, und die Welt einer geiſtigen Religion eben ſo fähig, als höchſt bedürftig war. — Ferner die Sprache. Die Dolmetſcher der chriſtlichen Offenbarung traten unter einem Volke und in einem Lande auf, wo die beiden Weltſprachen der frühern Zeit, nämlich die ſemitiſche oder aramäiſche für die Völker des Morgenlandes, und die griechiſche für die Völker des Abendlandes, mit einander zuſammentrafen, und beide verſtanden, geſprochen und ſelbſt kultivirt wurden. Es war damit die Möglichkeit einer ſo ſchnellen und ausgedehnten Verbreitung der Offenbarung gegeben, wie ſie vielleicht auf keinem andern Punkte möglich war. Das Volk endlich, das der Träger der chriſtlichen Offenbarung wurde, die Juden, ſprach nicht nur beide Weltſprachen, ſondern war auch in dem Völkerverband des römiſchen Reichs das einzige, das der Vielgötterei ſchon längſt entſagt, und den Monotheismus als öffentliche Religion bekannt hatte, bei welchem alſo die Grundlage zu einer geiſtigern Religion ſchon vorhanden war. Der

---

94) S. J. C. Faber: Jesus ex natalitium opportunitate Messias. Jen. 1772. 8.

95) Schon Origenes contra Cels. II, 30. macht darauf aufmerkſam, daß es die Verbindung aller Völker zum römiſch. Reiche den Apoſteln möglich gemacht habe, auszugehen zu allen Völkern, und daß allgemeiner Friede ſeyn mußte, wenn die Religion des Friedens Eingang finden ſollte.

große Ernſt, mit dem es religiöſe Gegenſtände behandelte, der herrliche Stoff von reiner Religionslehre, der in ſeinen ehrwürdigen Religionsurkunden, dem A. T., lag; die bei ihm ſchon längſt angeregte Erwartung eines großen, neuen Gottgeſandten, der alle Propheten übertreffen ſollte; die weite Zerſtreuung dieſes Volks in die Länder von Aſien, Afrika und Europa, und dabei doch die ſtets fortdauernde religiöſe und merkantiliſche Verbindung der Zerſtreuten mit Jeruſalem: — dieſes waren Umſtände, welche das jüdiſche Volk vor andern geſchickt machten, eine göttliche Religion aufzunehmen und zu verbreiten. Die frühere Ausſonderung und ſtrenge Abſchließung dieſes Volks von der alten polytheiſtiſchen Welt, ſo wie ſeine weite Zerſtreuung durch das Exil, wodurch die Juden mit der griechiſchen Cultur bekannt und für den Uebergang zur Vorſtellung einer allen Völkern beſtimmten Offenbarung, eines allen mitzutheilenden Heils durch den Meſſias vorbereitet, und auf alle Punkte gebracht wurden, wo der Monotheismus durch ſie vorbereitet werden ſollte, erſcheinen daher als abſichtsvolle Anordnungen der göttlichen Vorſehung, welche dadurch einen großen, der ganzen Menſchheit heilſamen, Zweck einleitete.

Das Chriſtenthum wurde ferner nur durch **ſittliche Mittel** eingeführt und verbreitet. Jeſus war weder mächtig noch reich; kein politiſches Gewicht gab ſeinen Worten Kraft, keine Verheißung von Belohnungen und Ehrenſtellen, keine Furcht vor dem Schwerte und blutiger Rache warb ihm Anhänger. Er war ein Lehrer, und bediente ſich bei Stiftung ſeiner Religion nur ſeiner Worte und Wunderthaten. Auch vermied er es ſchlechterdings, ſich ein politiſches Gewicht zu verſchaffen (Joh. 18, 36. Matth. 26, 52.) und ſeine Schüler, die Apoſtel, griffen nicht, wie Muhamed und ſeine Jünger, zum Schwerte, ſondern verbreiteten das Wort ihres Herrn einzig durch ihre Worte, ihr Beiſpiel, ihre Thaten und durch die, gegen ein verdorbenes Zeitalter ſo ſichtbar abſtechenden, ſchönen Tugenden, welche die Lehre Jeſu in ihnen und andern wirkte. Daß in ſpätern Zeiten Fürſten und Völker aus mißgeleitetem Religionseifer

mit dem Schwerte das Chriſtenthum verbreiteten, das haben ſie, nicht aber die chriſtliche Religion, zu verantworten; denn dieſe erlaubt nirgends eine ſolche Gewaltthätigkeit, viel weniger gebietet ſie dieſelbe.

Die chriſtliche Religion wurde ferner in Schriften niedergelegt, und zwar von unmittelbaren Schülern Jeſu, oder unter deren Aufſicht, und zu einer Zeit, wo es noch möglich war, eingeſchlichene Irrthümer zu entdecken und zu verbeſſern. Auch zeigt ſich beim Chriſtenthume die für Erhaltung deſſelben waltende Vorſehung. Denn als in der Folge der Zeit die chriſtlichen Religionsurkunden den Völkern entzogen worden waren, und die Religion ſelbſt durch Aberglauben und Irrthümer ihre alte Reinheit verloren hatte, und in der Geſtalt, in welcher ſie damals war, die Abſichten einer göttlichen Offenbarung nicht mehr erfüllen konnte: ſo veranſtaltete Gott eine Reformation, durch welche die Religionsurkunden wieder in die Hände der Völker kamen, und die Religion ſelbſt von menſchlichen Zuſätzen und Irrthümern allmälig gereinigt wurde.

Endlich entſpricht auch die Religion Jeſu den Forderungen der Vernunft an göttliche Offenbarungen in Hinſicht ihrer Wirkungen[96]). Sie leiſtet der Menſchheit das, was von einer göttlichen Offenbarung erwartet werden muß. Hierauf beruft ſich Jeſus Joh. 7, 17., indem er verſichert, jeder werde die Göttlichkeit ſeiner Lehre erkennen, der ſich entſchließen könne (θέλῃ), den Willen Gottes zu thun; d. i. dem zu glauben und zu gehorchen, was er als Willen

96) B. Münter, Unterhaltung eines nachdenkenden Chriſten mit ſich ſelbſt über die Wahrheit und Göttlichkei ſeines Glaubens aus innern Gründen. 2 Thle. Hamb. 1775 und 77. 8. — (Soame Jenyns) Ueber die innere Klarheit der Religion. Aus d. Engliſch. von Vollborth. Götting. 1776. J. E. Schmidt, wahre Chriſtusreligion ꝛc. Berl. 1794. in der 2n Aufl. mit dem Titel: Chriſtus und ſeine Lehre, Berl. 1798. 8. (J. E. Ewald), die Göttlichkeit des Chriſtenthums, ſo weit ſie begriffen werden kann. 2te Aufl. Brem. 1804. 8. Vergl. Ziegler in Henke's Magaz. 1r Bd. 1s St. S. Syſtemat. Entwickel. S. 238 ff.

Gottes vortrage[97]). Die Wirkung alſo, die ſeine Lehre, wenn man ſie befolge, hervorbringe, werde jedem beweiſen, daß ſie nicht ſeine eigene, ſondern eine göttliche ſey. Vergl. Röm. 1, 16. — Die chriſtliche Religion verſetzt den, der ihr Glauben und Gehorſam weihet, in einen ganz andern und ſeligern Zuſtand. Indem in ihm die Ueberzeugung von den wichtigſten Wahrheiten, von Gott, Vorſehung und Unſterblichkeit, begründet und über allen Zweifel erhoben wird; indem er ſich von der Vatergüte Gottes und deſſen Bereitwilligkeit, ihm die Sünde zu vergeben, überzeugt; indem er in dem Evangelio die fruchtbarſte und faßlichſte Anweiſung über die Pflicht, und in Jeſu Beiſpiel das lehrende und ermunternde Muſter vollendeter Tugend findet: ſo wird er nicht nur unendlich ruhiger für die Gegenwart und gefaßter in Hoffnung für die Zukunft, ſondern auch erweckt zu wahrer Beſſerung, alſo ein edlerer und glücklicherer Menſch, wovon natürlich die, welche als Erwachſene aus dem moraliſchen Schlamme des Heidenthums zur innern chriſtlichen Reinheit gekommen waren, ein lebendigeres Gefühl haben mußten, als wir, an denen das Chriſtenthum von Jugend auf bildet[98]). Entfernt, die volle Entwicke-

---

97) *θέλημα αὐτοῦ*, scil. *θεοῦ*, *ποιεῖν*, eben ſo wie v. 19. *τὸν νόμον ποιεῖν*, daran glauben und befolgen. *θέλημα θεοῦ* ſind aber hier nicht die Sittengebote der Vernunft, ſondern das, was Jeſus als Willen Gottes verkündigt. Dieſes zeigt der ganze Zuſammenhang. Vergl. Kap. 8, 31. 32., wo ganz auf dieſelbe Weiſe geſagt wird: *ἐὰν μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν·* d. i. *τὸν λόγον ἐμὸν ἀληθινὸν εἶναι.*

98) Man findet hierüber kräftige Schilderungen bei den Kirchenvätern, z. B. bei Cyprian, epist. ad Donat. — Origen. c. Cels. I, 67. *καὶ ἔτι γε τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ ἐκστάσεις μὲν διανοίας ἀνθρώπων ἀφίστησι,. καὶ δαίμονας, ἤδη δὲ καὶ νόσους· ἐμποιεῖ δὲ θαυμασίαν τινὰ πρᾳότητα, καὶ καταστολὴν τοῦ ἤθους, καὶ φιλανθρωπίαν, καὶ χρηστότητα, καὶ ἡμερότητα.* Derſelbe c. Cels. 47. — *οὗ (Ἰησοῦ) τῆς θειότητος μάρτυρες αἱ τοσαῦται τῶν μεταβαλόντων ἀπὸ τῆς χύσεως κακῶν ἐκκλησίαι, καὶ ἠρτημένων τοῦ δημιουργοῦ, καὶ πάντ᾽ ἀναφερόντων ἐπὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον ἀρέσκειαν.* Ausführlich ſpricht auch hierüber Arnobius adv. gent. II. p. 26. S. die 14te Anmerkung. —

lung aller Kräfte des menſchlichen Weſens zu hindern; ermuntert es uns vielmehr zur höchſten Thätigkeit, richtet ſie aber auch zugleich, durch das ſo ernſtlich eingeſchärfte Gebot der Menſchenliebe, auf das Gemeinnützige, und durch Vorhalten des Ideals des vollkommenſten Geiſtes, auf das Höchſte und Vollendetſte. (S. Matth. 5, 48.) Wenn nun das Gefühl, daß uns die chriſtliche Religion auf eine Weiſe, wie ſonſt nichts in der Welt, zu Gott ziehet und göttlich beſeliget, recht lebhaft, und durch fortgeſetzte Uebung des Glaubens und der Tugend zu dem lebendigen Bewußtſeyn erhoben wird, durch das Chriſtenthum ein Kind Gottes geworden zu ſeyn: ſo wird auch die Ueberzeugung ſich uns aufdringen, daß Jeſus, weil er uns in der That zu Gottes Kindern macht, auch wirklich das, was er zu ſeyn behauptete, Lehrer der göttlichen Offenbarung, geweſen ſeyn müſſe. Es iſt ein Schluß von der Wirkung auf die Urſache, der Form nach dem teleologiſchen und phyſikotheologiſchen Schluß auf das Daſeyn Gottes ganz ähnlich. Gewiß iſt es wenigſtens, daß viele edle Menſchen auf dieſem Wege hauptſächlich ſich von der Göttlichkeit des Chriſtenthums überzeugt haben, und lobenswerth der Eifer, mit dem man die Kraft dieſes Beweiſes zu erheben geſucht hat. Nur ſollte man ihn nicht als den einzigen preiſen, und anderen Beweiſen alle Kraft abſprechen, da die Bedürfniſſe der Menſchen ſo verſchieden ſind, und dieſer Beweis eigentlich nur bei denen, welche ſchon glaubende Chriſten ſind, ſeine Kraft äußern kann, und weniger dazu dienet, die Ueberzeugung von der Göttlichkeit der chriſtlichen Religion zu gewinnen, als die ſchon gewonnene unerſchütterlich zu befeſtigen. Eine beſondere Wendung gaben die ältern Theologen dieſem Beweiſe durch die Behauptung, daß der heilige Geiſt, wenn ein Ungläubiger das göttliche Wort leſe, durch eine übernatürliche Wirkſamkeit ihn von der Göttlichkeit der Lehre überzeuge[99]. Wären wir im Stande, uns der Gnaden-

99) J. A. Noesselt: de interno testimonio spirit. S. sect. I. II. Hal. 1766. 4. — J. G. Roſenmüller: Verſuch,

wirkungen des heiligen Geiſtes bewußt zu werden; ſo wäre dieſer Beweis (testimonium internum Spiritus s.) einer der ſtärkſten, weil er aus dem Bewußtſeyn eines jeden hervorgehen würde. Allein die Wirkungen des heiligen Geiſtes ſind an das Wort Gottes und die Sacramente gebunden, und laſſen ſich folglich nicht beſonders unterſcheiden. Einige dafür angeführte Schriftſtellen beweiſen entweder nichts, oder ſind doch ungewiß[100].

---

den Beweis der Göttlichk. der Schrift, von dem Zeugniß des heil. Geiſtes hergenommen, deutlich und vernunftmäßig vorzutragen. Cob. 1765. 8. (Campe) Philoſoph. Geſpräche über die unmittelbare Bekanntmachung der Religion und einige unzulängl. Beweisarten derſelben. Berl. 1773. 8. Das einzig wahre Syſtem der Religion. Berl. 1787. 8. J. A. Ernesti: de testim. Sp. S., quod non sit in verbis sed in rebus. In ſ. opusc. theol. no. 22. — Schon Origenes meinte (c. Celsum, VI, 2.), es verbinde ſich mit den Worten der Schrift eine göttliche Kraft, welche dem bibliſchen Vortrage eine beſondere Wirkſamkeit auf die Gemüther gebe.

100) Röm. 8, 16. πνεῦμα iſt hier das πνεῦμα υἱοθεσίας v. 15. der Geiſt, der uns ein Unterpfand der Gnade Gottes durch Chriſtum iſt. Συμμαρτυρεῖ d. i. das Gefühl, das durch dieſe beſeligende Wirkſamkeit des Geiſtes Gottes in uns entſteht, iſt uns ein Zeugniß, — nicht von der Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums, ſondern — daß wir durch Jeſum Erben des ewigen Lebens ſind. Man kann alſo dieſe Stelle wohl auf den Glauben an das Chriſtenthum aus ſeinen moraliſchen Wirkungen aufs Gemüth beziehen; aber von einer auf Erweckung des Glaubens gehenden übernatürlichen Wirkſamkeit des Geiſtes handelt ſie nicht.— 1 Kor. 2, 4. ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως (ſ. πνεύματος δυνατοῦ) ſind entweder die Wunder, welche der heilige Geiſt zur Beſtätigung des Chriſtenthums wirkte (vergl. Matth. 12, 28. Hebr. 2, 4.); oder die Unterſtützung des göttl. Geiſtes, durch welche Pauli Vorträge ſo kräftig und wirkſam wurden. Von einer Wirkung des heil. Geiſtes auf alle Menſchen, und zwar bei Leſung der Schrift, iſt nicht die Rede. 1 Joh. 5, 6. Das πνεῦμα, das zeugt, muß wie ὕδωρ und αἷμα bei Jeſu ſelbſt geſucht werden, und iſt entweder das πνεῦμα προφητικόν, oder die Kraft, durch welche Jeſus Wunder that, πνεῦμα ἅγιον.

Weniger hat man die politiſchen Wirkungen des Chriſtenthums berückſichtiget, ob ſie gleich nicht minder wichtig ſind, als die moraliſchen[101]). Wenn man die chriſtlichen Völker mit den nicht-chriſtlichen vergleicht; ſo findet man in Rückſicht der Geiſteskultur und der Sitten einen auffallenden Unterſchied, und als letzte Urſache dieſes Unterſchiedes entdeckt man die Religion. Durch ihre moraliſchen Wirkungen wird die chriſtliche Religion ſchon im Allgemeinen eine höhere Sittlichkeit unter den Menſchen hervorbringen müſſen, da ſie eine feſter gegründete, zuverläſſigere, ſtrengere, wohlthätigere und lebendigere Tugend in uns erzeugt. Moralität, und was davon abhängt, reinere Legalität, ſind aber Hauptgrundlagen der bürgerlichen Wohlfahrt der Völker. Dieſe aber begründete das Chriſtenthum noch beſonders durch die Vertilgung der Vielgötterei[102]), und die Ausbreitung des Glaubens an Einen Gott, Einen

---

101) Joh. Leland's Erweis der Vortheile und Nothwendigkeit der chriſtl. Offenbarung aus dem Religionszuſtande der alten heidniſchen Völker; in einem deutſchen Auszuge, mit eigenen Abhandlungen herausgeg. von L. G. Crome. 1r Thl. Gotha 1769. 8. — Ed. Ryan's Geſchichte der Wirkungen der verſchiedenen Religionen auf die Sittlichkeit und Glückſeligkeit des menſchlichen Geſchlechts in ält. und neuern Zeiten, a. d. Engl. von C. V. Kindervater. Leipz. 1793. 8. — Meyer, Ueber das Verdienſt des Chriſtenthums um den Staat und die Vaterlandsliebe. Erf. 1793. 8. Die Wirkungen des Chriſtenthums auf den Zuſtand von Europa, durch T. Rothe. A. d. Däniſch. 4 Thle. Kopenh. 1775 ff. 8. J. A. H. Tittmann, über das Verhältniß des Chriſtenth. zur Entwickelung des menſchl. Geſchlechts. Leipz. 1817. 8. C. L. W. Stark, das Leben und deſſen höchſte Zwecke in ihrer allmähligen Entwickelung und in ihrer Vollendung durch das Chriſtenth. 2 Thle. Jena, 1817 f. gr. 8.

102) Von dieſem Verdienſte des Chriſtenthums waren beſonders die ältern Kirchenväter, welche die Wirkungen des Polytheismus vor Augen ſahen, höchſt lebhaft durchdrungen, und ihre apologetiſchen und polemiſchen Schriften enthalten hierüber die lebendigſten Schilderungen. Man ſehe z. B. Clem. Alex. cohortat. ad gentes §. 4. Deſſen paedag. II. c. 3—5. Arnob. advers. gent. lib. IV.

Erlöſer und Eine Seligkeit aller Menſchen. Wenn auch einzelne Weiſe vor Jeſu die Einheit Gottes glaubten, ſo herrſchte doch bei den alten Völkern, die Juden ausgenommen, die Vielgötterei[103]). Dieſe drückte den Verſtand nieder, indem ſie das Höchſte, was der Menſch denken und was er als Muſter ſich vorſtellen kann, die Idee des vollkommenſten Weſens, in unabhängige Theile auflöſete, dadurch die Harmonie der ganzen Idee zerſtörte und ſie mit Aberglauben, Widerſprüchen und Irrthümern verdunkelte; ſie verdarb die Sitten auf eine auffallende und empörende Weiſe; ſie entzündete endlich den verderblichſten Völkerhaß, indem jedes Volk ſeine eigenen Götter hatte, zu deren Ehre es andre Völker zu unterjochen ſtrebte, und dieſe, als von den Göttern verworfen, verachtete und haßte. Durch die Lehre von Einem Gotte, dem vollkommenſten Geiſte, die durch Jeſum Glaube der Völker ward, bekam der menſchliche Geiſt die Richtung auf das Höchſte und Vollkommenſte, die Tugend (durch die Einheit des Weltplans und der ſittlichen Gebote) Sicherheit und Heiligkeit, und alle Völker lernten ſich als Eine Familie kennen, als Menſchen von Einer Schöpfung und Einem Blute abſtammend, unter der Regierung Eines Gottes ſtehend, zu Einem Ziele geleitet, durch Einen Erlöſer beſeligt, zu Einem ewigen Leben berufen. — Anders lernten nun die Völker über einander urtheilen, und klar wurde die Würde des Menſchen, nach dem göttlichen Bilde erſchaffen. Der Begriff der Menſchheit, für welchen ſelbſt die gebildeten Völker der alten Welt kein richtig bezeichnendes Wort in ihren Sprachen haben, entwickelte ſich, und bekam Bedeutung; die Feſſeln der Sclaverei, und der Druck, unter welchem die eine Hälfte des menſchlichen Geſchlechts, die weibliche, ſchmachtete, wurden für ſchändlich erkannt; das Gebot der allge-

103) Das Verdienſt der moſaiſchen Religion in dieſer Hinſicht iſt in Flatts Magaz. 3s St. S. 131 ff. gegen Kant (Relig. innerhalb d. Grenzen der bloßen Vernunft, S. 179.) mit Recht vertheidigt worden.

meinen Menſchenliebe, das in dieſer Ausdehnung dem Chriſtenthum eigenthümlich iſt, tilgte den Völkerhaß und den grauſamen Patriotismus, den die alte Welt für Tugend hielt[104]); das häusliche Leben, die Erziehung und die zu dieſem Behuf getroffenen Anſtalten bekamen eine andre Richtung, und der Kosmopolitismus verknüpfte und veredelte die Völker. Wenn einſt das Chriſtenthum die Herzen aller gebildeten Völker ganz durchdrungen haben, und nicht nur bekannt, ſondern auch gekannt und befolgt werden wird; ſo muß die Menſchheit zu Einer Familie werden, in welcher ewiger Friede und gemeinſames Streben nach Vollendung herrſcht.

§. 28.
Beglaubigung des Chriſtenthums als göttlicher Offenbarung β) durch den Stifter deſſelben.

Nach §. 26. iſt nun zu erweiſen, 1) daß Jeſus, bei ſeiner Verſicherung göttliche Offenbarung zu haben, weder

104) Kosmopolitismus, und eine Menſchenliebe, wie ſie Jeſus lehrt, kannten die alten Völker, ſelbſt Griechen und Römer, nicht. Sie waren Patrioten; aber ihr Patriotismus, der das Gebot der Liebe verſchlang, war Egoismus. Man denke nur an den Grundbegriff von βάρβαροι, und an den Sinn des römiſchen imperium. Wie hätten ſie auch allgemeine Menſchenliebe bei ihrer Götterlehre beſitzen können? Sie ſtammten von den Göttern; andre Völker hatten einen niedrigern Urſprung, waren gleichſam Baſtarde. Bei ihnen wohnten die Götter; ſie waren daher die Lieblinge derſelben. — Eine wahre göttl. Offenbarung für alle Völker kann ſolche Vorurtheile nicht billigen. Es gereicht daher dem Chriſtenthume nicht zum Vorwurfe, ſondern zur Empfehlung, daß es jenen römiſchen und griechiſchen Patriotismus nicht kennt, und noch weniger jene Tapferkeit, welche bei dem Römer der Inbegriff aller Tugend (virtus) war. Die Religion des Friedens und der Liebe ſchweigt über den Krieg; die Religion der Menſchheit kennt kein Vaterland. Das Gebot: liebet euch unter einander! enthält alles, was der Chriſt als Menſch und Staatsbürger zu beobachten hat. In dem Reiche Jeſu, bei der Menſchheit, wie ſie ſeyn ſoll, iſt kein Krieg denkbar. Das Chriſtenthum hält dieſen Zuſtand als Ideal feſt, und beweiſet dadurch, daß es die letzte, vollendende, Offenbarung iſt.

ein Schwärmer noch ein Betrüger, und 2) daß er überhaupt ein durchaus moraliſcher Mann war.

Daß, und in welchem Sinne ſich Jeſus Offenbarung zuſchrieb, iſt §. 17. gezeigt worden. Das eigene Zeugniß des Dolmetſchers göttlicher Offenbarung iſt aber nicht überflüſſig, weil das Wiſſen des Göttlichen aus einer höhern Anſchauung ein Factum im Bewußtſeyn iſt, von welchem nur der, der es beſitzt, Kunde haben kann (Joh. 8, 13 f.). Daß Jeſus mit einer ſolchen Behauptung von ſich ſelbſt die Welt nicht betrügen wollte, iſt ſonnenklar. Er hatte davon nicht den geringſten irdiſchen Vortheil, konnte ihn auch nicht haben, ſondern den entſchiedenſten Nachtheil, und ſah beſtimmt vorher, daß er als Opfer ſeines Zwecks in einem frühen Tode werde fallen müſſen. Betrug aber geht jederzeit auf Vortheil und Nutzen aus; dieſer wäre aber auf Seiten der Phariſäer, Herodianer, Schriftgelehrten, nicht aber in der Oppoſition gegen dieſelben zu ſuchen geweſen. Dazu kommt, daß er als Betrüger zu dem Werthe und der innern Kraft ſeiner Sache kein Vertrauen hätte haben können, und daher, wie alle Betrüger, durch Liſt und Gewalt nach ſeinem Ziele geſtrebt haben würde. Jeſus aber vertraute bloß der Güte ſeiner Sache und der Hülfe Gottes. Der Betrüger ſucht politiſche Bedeutſamkeit, Jeſus vermied dieſe durchaus; jener ſpringt ab, oder wird doch furchtſam, wenn er ſieht, daß er heftigen Widerſtand findet; Jeſus aber verfolgte ſeinen Zweck, ungeachtet der Tod ihm gewiß war. Der Betrüger iſt ein unmoraliſcher Menſch; das ganze Leben Jeſu aber ſtellt uns das bewundernswürdigſte Bild einer Reinheit der Geſinnung und des Lebens dar, welche ſelbſt ſeine vertrauteſten Freunde zu dem Zeugniſſe bewog, daß er nie eine Sünde gethan habe, nie ein Betrug in ſeinem Munde erfunden worden ſey. (Vergl. §. 146.) Der Betrüger liebt nur ſich, und braucht andere als Mittel für ſeinen Zweck; Jeſus war von der aufrichtigſten und uneigennützigſten Menſchenliebe beſeelt. Der Betrüger, wenn er auch die Menge täuſcht, bleibt doch denen nicht verborgen, die mit ihm täglich umgehen, und ihm

bei Ausführung ſeiner Plane helfen ſollen; Jeſus hätte ſich alſo unmöglich vor ſeinen Apoſteln verbergen können. Aber Judas gerieth in Verzweiflung, als er ihn verrathen hatte, und die Apoſtel litten in der Fortſetzung ſeines Werks Schande, Marter und Tod, ohne den geringſten äußerlichen Vortheil.

Doch konnte er ſich nicht ſelbſt täuſchen, und ein edler Schwärmer ſeyn? — Dieſer Vermuthung könnte allerdings einiger Schein gegeben werden, weil es von jeher Charakterzug der Schwärmer war, an die Empfindung beſonderer göttlicher Einflüſſe zu glauben. Da aber die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung und des Bewußtſeyns davon vorhanden iſt; ſo kann dieſer Umſtand allein nichts beweiſen. Auch iſt es eben ſo unvermeidlich und aus der Natur einer göttlichen Offenbarung hervorgehend, daß der Dolmetſcher derſelben mit dem Schwärmer die Feſtigkeit der Ueberzeugung und das hohe Gefühl von dem Werthe und der Gewißheit deſſen, was er vorträgt, gemein haben muß. Denn die falſche, aber ſubjectiv für wirklich gehaltene Ueberzeugung von empfangener Offenbarung muß natürlich Wirkungen zeigen, die der wahren Ueberzeugung in mancher Rückſicht analog ſind. Aber es gibt Merkmale, wo beide ſich ganz von einander trennen, an welchen alſo der wahre Dolmetſcher der Offenbarung von dem Schwärmer hinlänglich unterſchieden werden kann. Und dieſe ſind folgende: Es iſt 1) das Weſen der Schwärmerei, daß die Phantaſie und das Gefühl über den Verſtand herrſchen, und die Kriterien der Wahrheit nicht in dem letztern, ſondern in dem erſtern geſucht werden. Bei Jeſu aber findet ſich die höchſte Klarheit des Verſtandes und die volleſte Reife des Urtheils. Der Schwärmer iſt daher voller Widerſprüche in ſeinen Behauptungen; Jeſus aber conſequent und klar. Jener weiß oft nicht, was er will; dieſer ging mit größter Beſonnenheit einem deutlich erkannten Ziele entgegen. Der Schwärmer verachtet 2) die Gelehrſamkeit und das Nachdenken, und beſonders das geſchriebene Wort; Jeſus aber forderte auf, in der Schrift zu forſchen, und legte ſtets

eine große Hochachtung dagegen an den Tag. 3) Der religiöſe Schwärmer verachtet immer den Gottesdienſt ſeiner Mitbürger, und ſucht etwas darin, ihn zu tadeln und ſich ſeiner Beobachtung zu entziehen; Jeſus ehrte den Cultus ſeiner Nation, beobachtete ihn ſelbſt, und tadelte nur die unverſtändige Ausdehnung der Sabbatsfeier zum Schaden der Nächſtenliebe. 4) Der religiöſe Schwärmer ſucht ſich vor andern Menſchen gern durch ſonderbare Sitten und auffallende Abweichung in Kleidung und Betragen auszuzeichnen; bei Jeſus und den Apoſteln findet ſich davon keine Spur. Er hält ſich 5) für vorzüglich heilig, und ſetzt das Weſen der Frömmigkeit beſonders gern in die Beobachtung äußerlicher Andachtsformen, und in ſelbſt erwählte Uebungen der Gottſeligkeit; Jeſus aber in moraliſche Reinheit des Herzens und Lebens, in die Uebung der Liebe und die Gottesverehrung im Geiſt und in der Wahrheit. Der Schwärmer macht ſich 6) ſelbſt eine Moral, und hält ſich beſonders gern für befugt, jedes Mittel zum Zweck zu gebrauchen, weil ihn die Leidenſchaft treibt; in ſeinem Leben iſt daher auch eine Unſtetigkeit des Handelns und eine Leidenſchaftlichkeit ſichtbar, die ihn eben ſo oft über die Grenzen der Klugheit als der Moral hinausführt: in Jeſu aber iſt die reinſte Tugend, die unverrückteſte Stetigkeit im pflichtmäßigen Handeln, eine ſtete Beſonnenheit in dieſem Handeln, und eine ſtrenge Beherrſchung aller Leidenſchaften ſichtbar.— Der Schwärmer iſt 7) verfolgungsſüchtig und zu gewaltthätigen Maßregeln geneigt; Jeſus verfolgte Niemand, und zeigte eine entſchiedene Abneigung gegen alle gewaltthätige Beförderung ſeiner Abſichten, ohnerachtet ſich ihm Gelegenheit dazu darbot[105]. Der religiöſe Schwärmer ſucht 8) eine Ehre darin, wegen ſeiner Ueberzeugungen ver-

105) Joh. 6, 15. Matth. 21, 9 ff. Wie leicht es aber war, das jüdiſche Volk zu gewaltſamer Bewegung aufzuregen, zeigt das von Joſephus (Archäol. B. 20. Kap. 8. §. 6. und vom jüdiſchen Kriege, 2. B. 13. Kap. §. 5. erzählte Beiſpiel, deſſen auch Apoſt. 21, 38. gedacht wird.

folgt zu werden, und drängt ſich zum Märtyrerthum. Jeſus aber entzog ſich ſeinen Feinden öfters, indem er ſich in andere Gegenden begab. (Matth. 12, 15. 14, 13. 15, 21.) Als ihn die kirchliche Pflicht aufs Oſterfeſt nach Jeruſalem rief, ſo wählte er einen einſamen Ort am Oelberg zu ſeinem Aufenthalte, um ſich ſeinen Feinden zu entziehen, und er zeigte ſowohl am Oelberg in ſeinem innern Kampfe, als am Kreuze durch den Ausruf: mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen? daß er weit von der Gefühlloſigkeit des Schwärmers bei phyſiſchen Schmerzen entfernt war. Endlich hat 9) der religiöſe Schwärmer immer eine Engherzigkeit und einen Partikularismus, nach welchem er ſich von der Welt ausſondert, und ein beſonderes Häuflein Frommer und von Gott Begnadigter zu bilden ſucht; da hingegen bei Jeſu der liebevollſte und umfaſſendſte Univerſalismus gefunden wird, der das ganze menſchliche Geſchlecht umſchloß.

Sollte aber noch irgend etwas erforderlich ſeyn, um Jeſum vom Verdachte der Schwärmerei zu befreien, ſo dürfte man nur auf den Plan verweiſen, den er ſich vorgeſetzt hatte und ausführte. Denn dieſer konnte nur das Werk der klarſten Einſicht, des reifſten Verſtandes und einer umfaſſenden reinen Menſchenliebe ſeyn.

§. 29.

Fortſetzung.

Der Plan Jeſu.

Dazu zwar dürfte der religiöſe Plan Jeſu nicht wohl zu gebrauchen ſeyn, wozu ihn Reinhard gebrauchen wollte, nämlich zum Beweiſe, daß Jeſus ihn nicht ohne göttliche Offenbarung habe auffaſſen können; indem ſich daraus nur ſo viel ergeben kann, daß Jeſus ein Geiſt von ungewöhnlicher Weisheit, Güte und Tiefe war, den man mit Recht als ein auserwähltes Rüſtzeug Gottes betrachten müſſe. Aber das erhellt unwiderſprechlich daraus, daß er kein Schwärmer ſeyn konnte, ein Gewinn, der hier wahr-

haftig von größter Bedeutung iſt. Die Hauptſätze der Reinhardiſchen Schrift[106]) ſind folgende:

Jeſus hatte den Plan, das ganze menſchliche Geſchlecht durch eine ſittlich-religiöſe Anſtalt zu beglücken. Seine Religion ſollte eine ganz allgemeine ſeyn, und kann es ſeyn. — Zu einem ſolchen, das ganze Menſchengeſchlecht umfaſſenden Plane hat ſich nie ein Weiſer des Alterthums erhoben; ſie hatten vielmehr immer nur ihr Vaterland und ihr Volk vor Augen. Daraus erhellt, daß Jeſus der größte und außerordentlichſte Geiſt geweſen iſt, der je auf Erden gelebt hat. — Aber auch ein göttlicher Geſandter? — Dieſes ergibt ſich daraus, daß dieſer Entwurf Jeſu von ſolchen Fähigkeiten zeigt, welche Jeſus nicht ohne beſondere Mitwirkung und einen beſondern Einfluß Gottes hat erlangen können. Dieſer Plan ſetzt nämlich 1) die größte Weisheit und den durchdringendſten Verſtand voraus. Dieſes erhellet aus der Wahl und Beſchaffenheit des Mittels, durch welches Jeſus das menſchliche Geſchlecht beglücken wollte, nämlich durch Stiftung einer gemeinnützigen Religion, welche alles, was die gebildetſte menſchliche Vernunft über die Religion erkennet, in ſich vereiniget, daſſelbe ſowohl gereiniget, als ergänzt darſtellt, und eine Moral lehrt, welche weder etwas Leichtſinniges noch etwas Ueberſpanntes, ſondern das enthält, was der menſchlichen Natur und der Bildung zur ſittlichen Vollkommenheit am angemeſſenſten iſt. Eine ſolche Weisheit und tiefe Kenntniß des Menſchen, als Jeſus dabei

---

106) Verſuch über den Plan, welchen der Stifter der chriſtlichen Religion zum Beſten der Menſchen entwarf, von F. V. Reinhard, 4te Aufl. Wittenb. 1798. 8. Die Grundlinien dieſer Schrift enthält die akadem. prolusio: consilium bene merendi de universo humano genere ingenii supra hominem elati documentum. Wittenb. 1780. und in ſein. opuscul. acad. Vol. I. p. 234. Ausführlich erklärt ſich auch darüber Planck in ſeiner Geſchichte des Chriſtenth. 1r Bd. S. 11 ff. 92 ff. und derſelbe: „über die Behandlung, die Haltbarkeit und den Werth des hiſtor. Beweiſes für die Göttlichkeit des Chriſtenthums. S. 37 ff. 47 ff.

zeigte, findet man aber nicht nur bei keinem andern Weiſen des Alterthums, ſondern Jeſus konnte auch dieſe Vorzüge nicht durch eine natürliche Bildung erhalten. Denn die Nation, unter welcher er geboren und erzogen wurde, hing an den gröbſten theoretiſchen und praktiſchen Irrthümern, und war dem gröbſten Aberglauben ergeben; er hatte eine Beſchäftigung in ſeiner Jugend, die ſeinen Geiſt niederdrückte; er genoß keinen beſondern Unterricht, und wuchs in einer Gegend auf, welche ſelbſt bei den Juden für eine der finſterſten galt. Unter dieſen Umſtänden konnte er der Weiſe nicht werden, der er war, wenn ihn nicht Gott aufklärte[107]).

Sein Plan zeugte 2) von der größten Stärke und Feſtigkeit der Seele. Jeſus wollte den Aberglauben und die Laſter ſeines Zeitalters ſtürzen, und die ganze Menſchheit aufklären und veredeln. Welch ein ungeheures Unternehmen! Welche unüberſteigliche Schwierigkeiten waren dabei zu überwinden! Wie feſt hingen die Juden an Moſes, und die Heiden an der Abgötterei! Nicht einmal die Apoſtel wollten ihre Vorurtheile ablegen, und in ſeine höhern Ideen eingehen; noch weniger konnte er bei dem großen Haufen wirken. Er ſah es über dieſes vorher, daß ihn ſeine mächtigen Feinde bald ergreifen und tödten würden, und daß er alſo ſeinem großen Werke entzogen werden würde, ehe noch etwas Beträchtliches geſchehen konnte. Demungeachtet verfolgte er einen Plan, den unter dieſen Umſtänden jeder andre Menſch aufgegeben haben würde, unerſchütterlich und ſtandhaft. Woher aber dieſe Stärke der Seele? Sie war nicht das wilde Feuer

---

107) Beſſere Vorſtellungen als die herrſchenden fand Jeſus doch ſchon in den heil. Schriften ſeines Volks, z. B. von Gottesverehrung, Pſ. 40, 7—9. 51, 18 f. Jeſ. 1, 11 ff. 66, 3. — Hiob 31, 29 f. Sprüchw. 24, 17 f. 25, 21 f. Uebrigens bedenke man, was Philo, was Joſephus unter dieſem Volke wurden. Man hat wohl keinen Grund, die Rohheit des großen Haufens, den die Phariſäer (die Jeſuiten der Juden) bearbeiteten, mit den Einſichten der Gebildeten zu verwechſeln.

des Eroberers, ſondern die beſonnene Wirkſamkeit eines aufgeklärten Verſtandes. Weder ſeine Erziehung, noch großer Rang, noch der Beſitz einer bedeutenden Macht, noch der glückliche Erfolg des Anfangs konnten ihm dieſe Stärke geben. Nur der Gedanke, daß es Gottes Sache ſey, die er unternehme und das lebhafte Bewußtſeyn göttlicher Unterſtützung konnten dieſen Muth in ihm erzeugen. Er mußte es wiſſen, daß Gott ſein Werk, trotz aller Hinderniſſe, hinausführen werde[108]). — Sein Plan erforderte

5) **die größte Güte des Herzens und uneingeſchränktes Wohlwollen gegen das ganze menſchliche Geſchlecht.** Seine Liebe umfaßte das Glück **aller** Menſchen, und war unbegrenzt. Er zeigte ſie nicht nur im Leben, ſondern uneingeſchränkte Liebe zum menſchlichen Geſchlechte machte auch den Grund ſeiner Sittenlehre und des Werkes der Erlöſung aus. Auch dieſe Eigenſchaft, die ſich bei keinem Weiſen des Alterthums findet, war außerordentlich. Die jüdiſche Nation war ganz von einer ſolchen Menſchenliebe entfernt; ſie haßte und verachtete alle andre Völker; und auch keine andre Nation hatte ſich je über ihren egoiſtiſchen Patriotismus erhoben. — Auch dieſes liebevolle Herz konnte alſo Jeſus nach der Lage, in der er ſich befand, nicht von ſelbſt beſitzen; es mußte ein Geſchenk der Gottheit ſeyn, die durch ihn den hohen Plan zur Beglückung des menſchlichen Geſchlechts ausführen wollte.

Da nun Jeſus dieſe außerordentlichen Eigenſchaften nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur und ſeiner Lage

---

108) Origen. contra Cels. II. 79. ſagt: ein bloßer Menſch hätte ohne Gott nicht wagen können, ſeine Lehre in der ganzen Welt zu verbreiten, er hätte nicht vermocht, den Widerſtand der Könige und Mächtigen gegen ſeine Lehre zu überwinden, und ſo viele Menſchen ganz umzuändern. Ἀλλ᾽ ἐπεὶ δύναμις τοῦ θεοῦ ὁ Χριστὸς ἦν, καὶ σοφία τοῦ πατρὸς, διὰ τοῦτο ταῦτα πεποίηκε, καὶ ἔτι ποιεῖ.

unmöglich beſitzen oder entwickeln konnte; ſo müſſen wir ſeine Eigenſchaften und ſeine vollendete Bildung als ein beſonderes Geſchenk der Gottheit, und ihn als das Werkzeug außerordentlicher göttlicher Abſichten betrachten[109].

Daß aber der Plan Jeſu noch nicht ganz ausgeführt iſt, ſchwächt den daraus gezogenen Schluß nicht, bei dem alles nur darauf ankommt, daß Jeſus einen ſolchen Plan hatte.

§. 30. Fortſetzung.

(Die Weiſſagungen von dem Meſſias, und Jeſu Weiſſagungen.)

Nach §. 26. wurden Weiſſagungen und Wunder als Beförderungsmittel der Einführung einer göttlichen Offenbarung angeſehen, nicht aber als wiſſenſchaftliche Beweiſe ihrer Göttlichkeit. — Und dieſes ergibt ſich auch aus dem, was in beiderlei Hinſicht bei Jeſu Statt findet.

Zuerſt von den Weiſſagungen. Es gibt theils Weiſſagungen des A. T. über den künftigen Meſſias, theils von Jeſu ſelbſt aufgeſtellte Weiſſagungen. — 1) Die Weiſſagungen des A. T. können für nicht mehr anerkannt werden, als für eine allgemeine von der Vorſehung getroffene Einleitung auf die Entſtehung des Chriſtenthums unter dem jüdiſchen Volke. Ehemals betrachtete man ſie als von Gott ſelbſt zu Charakteriſirung des Meſſias beſonders ausgeſtellte Vorherſagungen[110], und ging dabei von

---

109) Zu vergleichen iſt: J. H. Tieftrunk, einzig möglicher Zweck Jeſu, aus dem Grundgeſetz der Religion entwickelt, 2te Aufl. Berl. 1793. 8. — J. L. Eggers, über den moral. Werth der Theorien vom Zwecke Jeſu. Hannov. 1794. 8. — Greiling, Aphorismen über die intellectuelle Selbſtbildung Jeſu, und deſſen Bildungsmittel, gemäß den Winken der evangel. Geſchichte; in Henke's Muſ. 2r Bd. 2s St. — Ueber Jeſus religiöſen und wiſſenſchaftl. Charakter; ein Beitr. zu deſſen näherer Würdigung. In Scherers Schriftforſcher, 3s St. Nr. 3.

110) Der bibliſche Begriff נְבוּאָה (Esdr. 6, 14.) und προφητεία iſt viel weiter, als der dogmatiſche Begriff von Weiſſagung,

der Vorſtellung aus: Gott habe beſchloſſen, dem gefallenen menſchlichen Geſchlechte durch einen außerordentlichen Geſandten (Meſſias) wieder zu helfen, und, theils um die Hoffnungen der Menſchen auf Begnadigung zu beleben, theils aber und hauptſächlich, um die Perſon dieſes Geſandten genau zu bezeichnen, in den frühern Offenbarungen des A. T., durch die Propheten, die Perſon des Meſſias und ſeine Schickſale auf das Genaueſte vorherſagen und ankündigen laſſen. Er ſolle nämlich aus dem Geſchlechte Davids abſtammen, zu Bethlehem von einer Jungfrau geboren werden, eine neue Religion, auch für die nicht-jüdiſchen Völker, ſtiften, verkannt, verfolgt, für die Sünden der Welt getödtet werden, aber nicht im Grabe bleiben, ſondern wieder auferſtehen. S. Geneſ. 3, 15. 12, 2. 3. 22, 18. 26, 4. 49, 10. Deut. 18, 18. Pſ. 2. Pſ. 8. Pſ. 16. Pſ. 22. Pſ. 40. Pſ. 45. Pſ. 69. Pſ. 72. Pſ. 110. Hoſ. 3, 4. 5. Mich. 4, 1—8. 5, 1—7. Hagg. 2, 6—9. Zach. 9, 9. 10. 11, 12. 13. 12, 10—14. 13, 7—9. Mal. 3, 1—4. 4, 1—6. Jeſ. 2, 1—4. 7, 14—16. 8, 23. 9, 1—6. 11, 1—14. 40, 1—11. 42, 1—4. 52, 13 ff. Kap. 53. Kap. 60, 1 ff. Jer. 31, 31 ff. Kap. 23, 1—8. Kap. 33, 14—22. vergl. mit 2 Sam. 7, 16 ff. Hoſ. 3, 5. Amos 9,

---

und bedeutet jedes (wahre oder falſche) Vorherſagen der Zukunft, und jeden Ausſpruch des Geiſtes Gottes. — Ueber Weiſſagung überhaupt ſ. Leſſ, über die Religion, 2r Thl. S. 863 ff. G. F. Seiler, die Weiſſagung und ihre Erfüllung aus der heiligen Schrift dargeſtellt. Erl. 1794. 8. Deſſ. programmata; de vaticiniorum caussis atque finibus; in ſ. opusc. theol. Collect. I. J. Konynenburg, Unterſuch. über die Natur der altteſtam. Weiſſag. auf den Meſſias. Lingen, 1795. 8. C. A. Zeller diss. (praes. Storr) de vi argumenti a vaticiniis S. S. ad confirmandam relig. christ. veritatem propositi. Tub. 1797. 4. G. F. Grieſinger, Prüfung des gemeinen Begriffs von dem übernatürl. Urſprung der prophet. Weiſſagung. Stuttg. 1818. 8. Vergl. Ziegler in Henke's Magaz. 1r Bd. 2s St. Juſti in den Memorabil. von Paulus, 1r Bd. 3s St. Beiträge zur Beförder. des vernünftigen Denkens. 12s Hft.

11—15. Joel 3, 1—4. Zeph. 3, 9—20. Zach. 8, 1 ff. Dan. 2, 44. 7, 13. 14. 26. 27. Eine vollſtändige Aufzählung aller vom Meſſias angegebenen Merkmale nannte man prophetiſche Theologie[111]). Man ſchloß, daß Jeſus, weil in ihm alle von den Propheten aufgeſtellte Merkmale zuträfen, der von Gott verheißene große Geſandte und Erlöſer der Menſchen (Meſſias) ſeyn müſſe. — Man begeht aber erſtlich bei dieſem Beweiſe eine petitionem principii, wenn man die Weiſſagungen des A. T. ſogleich als göttliche annimmt; und zweitens ſind die Stellen, welche man für Weiſſagungen auf die Perſon Jeſu hält, größtentheils einer verſchiedenen Auslegung fähig, und bleiben wenigſtens ſehr zweifelhaft. Zwar verließen ſich die ältern Theologen allein auf das N. T., und behaupteten, daß alle Stellen des alten Teſtaments, welche Jeſus und die Apoſtel als Weiſſagungen anführen, auch Weiſſagungen ſeyn müßten; denn ſie, als göttliche Geſandte, müßten das A. T. am richtigſten auslegen können. Da jedoch aus den Weiſſagungen erſt bewieſen werden ſoll, daß Jeſus göttlicher Geſandter war; ſo darf man den Beweis, daß es Weiſſagungen gebe, nicht aus Jeſu göttlichem Anſehen führen, ohne einen Zirkel zu machen. Ueberhaupt ergibt ſich aus Jeſu und der Apoſtel Aeußerungen zwar ſo viel, daß ſie (§. 19.) Weiſſagungen auf einen künftigen Welterlöſer im A. T. fanden, nicht aber Weiſſagungen auf Jeſu Perſon und Individualität. Vielmehr kann es gar nicht geläugnet werden, daß die neuteſtament-

---

111) S. C. A. Cruſii Hypomnemata ad theolog. propheticam. Pars I—III. Lips. 1764—1778. 8. — Aus dieſem Geſichtspunkte haben die Weiſſag. betrachtet: Regenbogen in den Verhandelingen der Taylorſchen Geſellſch. zu Vertheidig. der chriſtl. Religion. Amſterd. 1798. 8. — G. F. Seiler, ſ. Anm. 110. Kleuker, Prüf. der vorzügl. Beweiſe für die Wahrh. des Chriſt. 1r Thl. 4te Abth. Deſſ. tractat. de nexu, qualis conſtet inter utrumque divinae conſtitutionis foedus, prophetico, ad 1 Petr. 1, 10—12. Helmſt. 1792. 8. J. E. Schütze, Jeſus der verheißene und offenbarte Meſſias. Halle, 1775. gr. 8.

lichen Schriftſteller viele Stellen des A. T. auf Jeſum anwenden, die offenbar eigentlich von etwas ganz anderem handeln[112]). Es gehören aber dieſe Stellen zur Accommodation in der Form des Vortrags, es waren Beweiſe ad hominem, und hauptſächlich für die Juden, und um dieſe zu überzeugen berechnet. Jeſus und die Apoſtel mußten alle Schickſale Jeſu mit Stellen der Propheten belegen, weil die Juden dieſes verlangten, und ſich aus altteſtamentlichen Stellen bereits ein Syſtem von Kennzeichen des Meſſias gebildet hatten, wovon ſich nicht nur Spuren im N. T. (ſ. Matth. 2, 5. Joh. 7, 42.), ſondern auch viele Belege in den Schriften der Juden finden[113]). Hiebei ſahen aber die Juden nicht darauf, ob die Worte, die ſie als Weiſſagungen betrachteten, nicht von etwas ganz anderem handelten; es war ihnen genug, wenn ſie nur auf den jedesmaligen Gegenſtand angewendet werden konnten; daher es auch keinen befremden konnte, daß Paulus Pſ. 2, 7. von der Auferſtehung Jeſu (Apoſt. 13, 13.), der Verfaſſer des Briefs an die Hebr. aber (Kap. 1, 5.) von Jeſu göttlicher Natur erklärte. Die Juden hegten die Meinung, daß die alten

112) J. Chr. R. Eckermann: de vaticiniis libri duo. Hamb. 1784. 8. — Chr. G. Künöl, Meſſian. Weiſſag. des A. T. überſ. und erl. Leipz. 1792. 8. — J. Konynenburg, ſ. Anm. 110. C. F. Ammon Entwurf einer Chriſtologie des A. T. Erl. 1794. 8. — Ueber die Citationen des A. T. in den drei erſten Evangel. in Eckermanns theol. Beiträg. 1r und 2r Bd. — Ausführl. Erklärung der ſämmtl. meſſian. Weiſſag. des A. T. Altenb. und Erf. 1801. gr. 8. — C. F. Hufnagel: de Psalmis prophetias Messianas continentibus. Erl. 1783. und in den Commentat. theol. ed. a Kuinoel, Rup. et Velth. Vol. III.

113) ſ. G. Olearius Beweis, daß Jeſus der wahre Meſſias ſey. Leipz. 1714. 8. — Chr. Schöttgen, Jeſus der wahre Meſſias aus der alten und reinen jüd. Theologie. Leipz. 1748. 8. — Rich. Kidder Beweis, daß Jeſus der wahre Meſſias ſey. 2 Thle. Roſt. 1751. 4. — C. H. Stahl, von den meſſianiſch. Zeiten. In Eichhorns Bibl. 6r Bd. 4s St. — J. E. C. Schmidt, Chriſtologiſche Fragmente. In ſ. Bibl. für Krit. und Exegeſe des N. T. 1r Bd. 1s und 3s St.

Propheten ſelbſt den Sinn der Weiſſagungen nicht jederzeit ganz verſtanden, und daß Worte, welche ſie über Gegenſtände ihrer Zeit niedergeſchrieben hätten, zugleich und ihnen unbewußt die zukünftigen meſſianiſchen Dinge mit vorſtellen ſollten. Auf dieſe Meinung ſcheint ſich auch Petrus (2 Br. 1, 20.) zu berufen[114]). Ueberhaupt hatte man in den erſten Zeiten die Meinung, daß der Erfolg es ſey, der den wahren Sinn der Weiſſagung enthülle, und daß man durch den Erfolg berechtigt werde, ſie von dieſem zu erklären[115]).

So viel iſt hingegen außer Streit, daß in dem A. T. allerdings ſich Ankündigungen von einem großen Gottgeſandten, einem Geſalbten (משיח) des Herrn aus Davids Geſchlecht finden, der bald als ein glücklicher König, das goldene Zeitalter mit allgemeinen Frieden bringend, bald als der Stifter einer neuen religiöſen Oekonomie dargeſtellt wird, der die Theokratie (Kenntniß und Verehrung des einen, wahren Gottes) und das göttliche Geſetz zu allen Nationen verbreiten und der Urheber eines neuen geiſtigen Lebens ſeyn würde. (Jeſ. 2, 2 ff. 9, 2—7. 11, 1—16. 42, 1 ff. 60, 1 ff. Jer. 23, 1—8. 31, 3 ff. 33, 14 ff. Dan. 7, 13—23. Mich. 4, 11 ff. 5, 1 ff. Hagg. 2, 6 ff. Zach. 9, 9 f. Malach. 3, 1 ff.) Wäre dieſes nicht, ſo würde ſich auch nicht erklären laſſen, wie die Erwartung eines Meſſias bei dem jüdiſchen Volke ſo feſt und ſo allgemein hätte werden können. Auch erklärte Jeſus ſelbſt das Daſeyn ſolcher Weiſſagungen im A. T., Joh. 5, 43. 46. Luk. 24, 44—47.

---

114) Ueber dieſe Stelle ſ. Kleukers vorhin Not. 111 angeführt. tract. G. C. Knapp prol. in loc. 2 Petr. 1, 19—21. Hal. 1785. (und in ſ. Scriptis T. I. p. 1 etc.). — C. R. Frank in Henke's neuem Magaz. 1r Bd. 2s St.

115) Irenaeus adv. haer. IV, 26.: omnis prophetia, priusquam habeat effectum, aenigmata et ambiguitates sunt hominibus. Cum autem venerit tempus et evenerit quod prophetatum est, tunc prophetiae habent liquidam et certam expositionem. Origen. de princip. IV. 6. u. 7. Lactant. divin. instit. IV. 20.

Dieſes hat man neuerdings wohl erkannt[116]), und daher dem Beweiſe aus den Weiſſagungen des A. T. eine andere Wendung gegeben. Ohne ſich auf die Deutung jedes einzelnen Umſtandes oder jeder als Weiſſagung angeführten Stelle einzulaſſen, hat man mehr auf das Ganze geſehen: daß nämlich durch Veranſtaltung der göttlichen Vorſehung die Erwartung eines außerordentlichen göttlichen Geſandten bei den Juden erregt, bis auf einen gewiſſen Grad ausgebildet, und dieſes Volk dadurch vorbereitet worden ſey, Jeſum als göttlichen Geſandten anzuerkennen und willig aufzunehmen; daß eben deßwegen die wichtigſten Charaktere, welche ſich die Juden von dem Meſſias gemacht hatten, (z. B. Abſtammung von David, Geburt zu Bethlehem, ſeine Wunder, ſein Leiden) in Jeſu zutrafen; daß daher eine beſondere Vorbereitung der göttlichen Vorſehung auf das Chriſtenthum unverkennbar ſey, und dieſes als göttliche Anſtalt erſcheine. Mehr läßt ſich aus den Weiſſagungen des A. T. ohnehin nicht darthun, da ſich in ihnen nicht alles findet, was nach §. 26. a. zu einer Weiſſagung gehört, und mehr liegt auch nicht in den Aeußerungen Jeſu über die Verkündigung des Meſſias im A. T. Uebrigens iſt das zu vergleichen, was am Schluſſe von §. 26. a. über die Beweiskraft der Weiſſagungen erinnert worden iſt.

Daſſelbe iſt der Fall mit den von Jeſu ſelbſt ausgeſtellten Weiſſagungen[117]). Die wichtigſten ſind: 1) ſeine Religion werde von den Juden verworfen, von

---

116) S. hauptſächl. C. F. Ammons Entwurf einer Chriſtologie des A. T. Erlang. 1794. gr. 8. — Heß vom Reiche Gottes, 2 Bde. 2te Aufl. Zürch, 1796. 8. — Herder, vom Erlöſer der Menſchen nach den drei erſten Evangelien. In ſeinen chriſtlichen Schriften, 2 Bde. Riga, 1796. 8. Derſelbe, Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johann. Ev. — ſ. chriſtl. Schrift. 3te Samml. Riga, 1797. 8.

117) Den Beweis aus Jeſu eigenen Weiſſagungen hat neuerlich zu führen geſucht C. F. Stäudlin: Jeſus, der göttl. Prophet. Götting. 1824. 8. Vergl. die Recenſ. in der Leipz. Lit. Zeit. Jahrg. 1826. No. 43 f.

den Heiden aber angenommen werden. Luk. 13, 28—30. Joh. 10, 16. Nach den Erfahrungen aber, die Jeſus gemacht hatte (Matth. 8, 5. 15, 22.), und nach ſeiner Kenntniß von der Störrigkeit der Juden, auch wohl geleitet durch Ausſprüche des A. Teſt. (Jeſ. 2, 3 f. 60, 1 ff.), konnte Jeſus dieſe Hoffnung wohl faſſen, und es iſt kein Grund vorhanden, hier nothwendig an göttliche Offenbarung zu denken. — 2) Das jüdiſche Volk werde im Kriege zerſtreut, Jeruſalem belagert, erobert und mit dem Tempel zerſtört werden. Matth. 24. Mark. 13. Luk. 19, 42 ff. 21, 6 ff.[118]). Bei der ſo offnen Ungeduld, mit welcher die Juden das römiſche Joch trugen, bei ihrer Geneigtheit zur Empörung, mußte Jeſus, als Weiſer, eine Kataſtrophe vorherſehen. Da aber die Hauptfeſtung des Landes Jeruſalem, da es den Juden zugleich die heilige Stadt war, da es religiöſer Fanatismus war, der das Volk immer zum Aufruhr trieb; ſo war es auch wahrſcheinlich, daß die Kraft der Nation ſich bei der Vertheidigung Jeruſalems und des Tempels ſammeln, und dadurch die Zerſtörung beider herbeiführen würde. Denn daß die Juden der Macht der Römer erliegen würden, konnte einem uneingenommenen Verſtande nicht zweifelhaft ſeyn, ſo wie auch die Zerſtreuung der Juden in der Sitte der alten Welt, überwundene Völker in andere Länder zu vertheilen, für dieſen Fall im voraus zu erwarten ſtand. Auch hier iſt nichts, was unmöglich geweſen wäre vorherzuſehen. — Er ſagte 3) vorher, er werde beim bevorſtehenden Paſſahfeſte gefangen, von dem jüdiſchen Synedrio zum Tode verurtheilt, den Römern übergeben, geſchmähet, gegeiſſelt und gekreuziget werden, aber am dritten Tage wieder auferſtehen. Matth 16, 21. 20, 18 f. 27, 63 ff. Mark. 8, 31. 9, 31. 10, 33 f. Luk. 9, 21. 18, 32—34.

---

118) J. A. Schlegel, Weiſſagung Jeſu von der Zerſtörung Jeruſalems, erläutert und mit der Geſchichte verglichen. Lpz. 1777. 8. Jahn, Erklärung der Weiſſag. Jeſu von der Zerſtörung der Stadt Jeruſalem, des Tempels und des jüdiſchen Staats. In Bengels Archiv, 2r Bd. 1s und 2s St.

Joh. 2, 19—22. Bei den ſteten Nachſtellungen der Phariſäer und Schriftgelehrten, ihren wiederholten Verſuchen, eine Urſache zu finden um Jeſum criminell verfolgen zu können, bei ihrer Abhängigkeit vom römiſchen Landpfleger, der die Todesurtheile beſtätigen mußte, bei dem von ihnen ſchon früher gemachten Verſuch, Jeſum als Empörer gegen die Römer darzuſtellen (Matth. 22, 16 ff.), und der bekannten Sitte der Römer, die Empörer zu kreuzigen, war in dieſer Vorherſagung nichts, was unmöglich geweſen wäre vorherzuſehen, als die Auferſtehung am dritten Tage allein[119]). Dieſes Ereigniß ſelbſt und noch mehr der dritte Tag, an dem es geſchehen ſollte, war durchaus nicht vorherzuſehen, und das Vorherſagen deſſelben entſpricht daher ganz dem Begriffe einer Weiſſagung. Was indeſſen die Beweiskraft derſelben betrifft; ſo kann bei dem, der nicht ſchon gläubig iſt, das, was §. 26. erinnert worden iſt, auch in dieſem Falle eintreten und die Kraft derſelben ſchwächen, beſonders der Gedanke, daß vielleicht von den Apoſteln gewiſſe Ausſprüche Jeſu ſpäterhin allegoriſch von ſeiner Auferſtehung verſtanden, und in einen eigentlichen beſtimmten Ausdruck verwandelt, oder unbeſtimmtere Aeußerungen in beſtimmtere Formen eingekleidet worden ſeyen[120]). Und

---

119) F. V. Reinhard comment. de Christo suam dum viveret resurrectionem praedicente. Vit. 1781. u. in ſ. opusc. acad. II. 30. Süskind, in Flatts Magaz. 7s St. S. 181 ff. — Andere minder wichtige Vorherſagungen Jeſu, die ſich Matth. 10, 16—19. 23, 34. 24, 9 f. Luk. 21, 16 f. Joh. 16, 1—4. Matth. 26, 21. 34. Joh. 1, 48. 2, 25. 4, 17 ff. 7, 33. 11, 11. 12, 32 f. 6, 70. 13, 1 ff. 18. 16, 30. 21, 22. finden, können hier füglich übergangen werden.

120) Dieſes wurde behauptet in Eichhorn's Biblioth. 7r Bd. S. 1039 ff. und in J. Ph. C. Henke's progr. quo illustratur Joannes apostolus nonnullorum Jesu apophthegmatum in suo Evangelio et ipse interpres. Helmſt. 1798. 4. (Dagegen ſ. Süskind, in Flatts Magaz. 7s St.) — Ferner Kaiſer, in ſ. bibl. Theol. 1r Bd. S. 246 ff. Paulus in ſ. Commentar, 2r Bd. S. 564 ff. Wegſcheider, instit. th. chr. p. 143. Vergl. Ammon summa th. chr. §. 17.

es läßt ſich nicht läugnen, daß dieſe Meinung vieles für ſich hat. Es finden ſich nämlich wirklich 1) Ausſprüche Jeſu von einer Wiedervereinigung mit ſeinen Freunden, (Joh. 14, 18 f. 16, 16—22.), die wohl ſpäterhin von einem irdiſchen Wiederſehen nach dem Tode erklärt werden konnten; und auch 2) allegoriſche Ausſprüche, wie z. B. der vom Zerbrechen des Tempels Matth. 26, 60 f. 27, 40. Mark. 14, 58. 15, 29. den Jeſus wahrſcheinlich von der Kirche Gottes geſagt haben mag, wie beſonders Mark. 14, 58. der ναὸς χειροποίητος und ἄλλος ἀχειροποίητος zeigt, indem das letztere offenbar auf einen geiſtigen, unſichtbaren Tempel deutet, den jedoch Johannes K. 2, 19—22. nach dem Erfolge, wie er ſelbſt ſagt (v. 22.), von dem Leibe Chriſti erklärte; deßgleichen die Vergleichung Jeſu mit Jonas, die nach der Relation des Lukas K. 11, 29 ff. von Jeſu auf das Verhältniß des Propheten zu den Niniviten, von Matthäus aber K. 12, 38—40. auf das Verweilen des Jonas im Bauche des Fiſches, als Symbol des Verweilens Jeſu im Hades, bezogen wird[121]). 3) Scheinen die Apoſtel vor Jeſu Auferſtehung ſelbſt nichts Beſtimmtes davon gewußt zu haben, daß Jeſus auferſtehen würde. Denn dieſes ſagt Johannes K. 20, 9. nicht nur ausdrücklich, und führt daher auch keinen einzigen Ausſpruch Jeſu über ſeine Auferſtehung an, ausgenommen das dunkle Orakel vom Tempelbrechen (K. 2, 19.), ſondern er läßt auch Jeſum in ſeinen letzten Reden kein Wort von ſeiner Auferſtehung erwähnen, ſo tröſtlich dieſes auch den Jüngern geweſen ſeyn würde (Joh. 7, 33 f. 8, 21. 13, 36 f. 16, 5. 10. 16—28. 17, 4. 11.). Auch erklärt ſich daraus, wie die Jünger nach ſei-

121) Aehnliche allegoriſche Deutungen nach ſpätern Erfolgen finden ſich Matth. 2, 23. Joh. 12, 32 f. Röm. 10, 18. Joh. 7, 38 f. 21, 18 f. und v. 22. 23., wo der Referent ſelbſt die von andern gemachte ſpätere Deutung eines Ausſpruchs Jeſu verwirft. Auf ähnliche Weiſe erklärten die Rabbinen die bildlichen Stellen Hoſ. 6, 2. Ezech. 34, 23. 37, 13. Jeſ. 26, 19. Pſ. 3, 6. 116, 9. von der Auferſtehung der Todten.

nem Tode ſo troſtlos waren, und ſo ſchwer an ſeine Auferſtehung glaubten (Mark. 16, 18. Luk. 24, 11. 21, 37 ff. Joh. 20, 9. 25.) und wie die Freundinnen Jeſu (Matth. 28, 1.) auf den Gedanken kommen konnten, Jeſu Leichnam einzubalſamiren. Auch tadelte Jeſus Luk. 24, 25 f. die Jünger nicht, daß ſie ſeiner Vorherſagung der Auferſtehung, ſondern darum, daß ſie der Schrift nicht geglaubt hätten. Dazu kommt, 4) daß Jeſus ſelbſt ſich ſo erklärte, als ob er ſeine Apoſtel vor ſeiner Wiederkunft zur Eröffnung ſeines Reichs nicht wiederſehen würde (Matth. 26, 29. Mark. 14, 25. Luk. 22, 18.) und 5) daß ſich, wenn er ſeiner glorreichen Auferſtehung gewiß war, ſeine Trauer und ſein Verzagen bei ſeinem Tode kaum würde erklären laſſen (Matth. 26, 38—44. 27, 46. Mark. 14, 33—39. 15, 34. Luk. 22, 41 ff.)[122]. Auch geſteht Jeſus ſelbſt, 6) daß er von ſolchen Dingen, welche von Gottes Willen abhängen, kein Vorherwiſſen habe, Matth. 24, 36. Mark. 13, 32. Apoſt. 1, 7. — Dieſe Gründe geben allerdings der Vermuthung Gewicht, daß Jeſus nicht gerade mit den Worten, welche Matthäus, Markus und Lukas als die ſeinigen anführen, von ſeiner Auferſtehung möge geſprochen haben. Und dieſes ſcheinen ſie ſelbſt anzudeuten, da ſie dieſelben Worte, die ſie Jeſu in den Mund legen, Kap. 16, 21. Mark. 8, 31., mit den Worten einleiten: ἤρξατο δεικνύειν, ὅτι δεῖ αὐτὸν κ. τ. λ. Es kann ihnen daher wohl begegnet ſeyn, daß ſie Jeſu Andeutungen in einer beſtimmtern Form niederſchrieben, als ſie geſprochen waren, und daß ſie mehr das ausdrückten, was ſie nach aufrichtiger Ueberzeugung glaubten, daß es Jeſus eigentlich gemeint habe, nämlich, das,

---

122) Dieſer Grund iſt beſonders entwickelt (von Goldhorn) in dem Aufſatz: homiletiſche Freude und Verlegenheit; im 3n Bd. 2s Hft. der Oppoſitionsſchrift von Schröter und Klein, womit die Antworten Schröters und Kleins ebendaſ. 3r Bd. 4s Hft. 4r Bd. 2s Hft. und 3s Hft.; dann Goldhorn, Bretſchneider und Barth in Tzſchirners Magazin f. Prediger, 2r Bd. 1r 2r und 4r Bd. 2s St. zu vergleichen ſind.

was nun der Erfolg zeige. Dieſes konnten ſie um ſo eher, da es Gewohnheit oder Glaube der damaligen Welt war, daß prophetiſche Ausſprüche erſt durch den Erfolg nach ihren wahren, in Räthſeln und Allegorieen verhüllten Sinn offenbar würden. Es iſt daher nicht unmöglich, daß wir in dem ſchlichten Ausdrucke: „des Menſchen Sohn wird am dritten Tage wieder auferſtehen,“ nur eine Erklärung der Apoſtel von dem Räthſelſpruche Jeſu über das Brechen des Tempels und das Zeichen Jonas zu ſuchen haben. — Doch ſo wahrſcheinlich dieſes auch iſt, ſo ſetzte man dieſer Vermuthung doch entgegen, 1) daß Mark. 9, 9. 10. vergl. Matth. 17, 9. vorausſetzen, daß Jeſus von ſeiner Auferſtehung geſprochen habe. Daß aber auch dieſer Ausſpruch nicht deutlich, ſondern vielleicht bildlich geweſen ſeyn möge, wird durch Mark. v. 10. und Kap. 9, 32. Luk. 9, 45. nicht unwahrſcheinlich. — 2) Daß nach Matth. 27, 63. f. die Phariſäer auch von der Weiſſagung Jeſu von ſeiner Auferſtehung Kenntniß gehabt haben müßten. Ob man aber nun gleich zu weit gehen mag, wenn man die Wahrheit des Factums, daß Wächter an Jeſu Grab geſetzt wurden, zweifelhaft machen will[123]; ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß der Grund, warum dieſes die Phariſäer gethan haben ſollen, nicht mit zu dem Factum gehört, und nur aus einem ſpätern Gerücht, über deſſen Glaubwürdigkeit nicht geurtheilt werden kann, geſchöpft ſeyn mag. Endlich ſcheint 3) die beſtimmte Angabe des dritten Tags eine beſtimmte Ankündigung des Ereigniſſes vorauszuſetzen. Daß aber hieraus zu viel geſchloſſen ſey, zeigen nicht nur ſchon angeführte Stellen, Joh. 2, 19 ff. und Matth. 12, 38 ff. vergl. mit Luk. 11, 29 ff., ſondern die allgemeine Bemerkung iſt nicht

123) Dieſes geſchah von Paulus in ſ. comment. de custodia ad sepulchrum Christi disposita etc. Jen. 1795. und wiedergedr. in ſ. meletemat. ad hist. dogmatis de resurrect. mortuor. Jen. 1796. 8. Nußwurm in der theol. Monatsſchr. von Augusti, 1801. 6s Hft. und Geuke, ebendaſ. 9s Hft. dagegen: Süskind in Flatts Magaz. 9s St.

ohne Grund, daß die dreitägige Zeit überhaupt für jede nahe, bald bevorſtehende Zeit gebraucht wurde. S. Hoſ. 6, 2. Luk. 13, 32. — Wenn man nun aber auch ſich ſubjectiv davon überzeugt, daß Jeſus wirklich ſeine Auferſtehung ſo beſtimmt vorhergeſagt habe, als die drei erſten Evangeliſten erzählen; ſo bleibt doch ſo viel gewiß, daß dieſe Weiſſagung wegen jener Zweifel zu einem eigentlichen dogmatiſchen Beweiſe nicht zu brauchen iſt.

§. 31. Fortſetzung.
(Beweis aus den Wundern Jeſu).

Dieſer Beweis, den vorzüglich die ſpätern Theologen nach Buddeus hervorhoben, und über deſſen Natur und Kraft §. 26. b. zu vergleichen iſt, hat eine doppelte Seite, indem man Wunder von Jeſu an andern, und Wunder von Gott an Jeſu Perſon gewirkt, unterſcheiden kann.

Zuerſt die von Jeſu ſelbſt verrichteten Wunder[124]. — Die Evangelien berichten von ihm, daß er Ausſätzige mit bloßen Worten geheilt (Matth. 8, 1—3. Luk. 17, 14.), einen Gichtbrüchigen und Kranken in weiter Entfernung durch ſein bloßes Wollen geſund gemacht (Matth. 8, 5 ff. Joh. 4, 47 ff.), andere Gebrechliche, als Lahme, Blinde, Taube, Stumme, mit bloßen Worten oder Anrühren von ihren Uebeln befreit (Matth. 9, 27—29. 12, 10—13. 15, 30. 20, 30 ff. Joh. 5, 1—9.), durch Worte einen Sturm auf dem galiläiſchen Meere beruhigt (Matth. 8, 23 ff.), mit wenigen Nahrungsmitteln mehrere Tauſende von Menſchen geſpeiſet (Matth. 14, 13 ff. Joh. 6, 1 ff.), Waſſer in Wein verwandelt (Joh. 2, 1 ff.), eines Oberſten Tochter

---

124) Die vollſtändigſte Ueberſicht der neuteſt. Wundererzählungen nebſt Beurtheilung derſelben enthält: Immanuel, oder Charakteriſtik der neuteſtam. Wundererzählungen von F. B. Köſter, (Leipz. 1821. 8.), deſſen Meinung dahin geht, daß ein Factum nur durch die religiöſe Auffaſſung zum Wunder werde, indem man Facta, für welche kein ſinnlicher Grund vorliege, als von Gott gewirkt betrachte.

durch Ergreifen ihrer Hand aus dem Todesſchlafe erweckt (Matth. 9, 25.), und den verſtorbenen Lazarus (Joh. 11, 1 ff.), und einen verſtorbenen Jüngling zu Nain (Luk. 7, 11.) durch bloßen Zuruf wieder lebendig gemacht habe. Auch viele andere Krankheiten, welche die Juden von den Dämonen ableiteten, habe er ohne Mittel, durch Worte geheilt und dieſes vorzüglich der Juden wegen gethan, weil dieſe von dem Meſſias erwarteten, daß er durch Hülfe des heiligen Geiſtes die Dämonen bekämpfen und ihre Gewalt über die Menſchen zerſtören würde, Matth. 12, 28. Sie geſchahen nach den Evangeliſten bloß auf ſein Wort, ſeinen Befehl, ſein Gebet ohne allen Apparat, am Lichte des Tages, an vielen Orten, in Städten, in der Wüſte, an ganz verſchiedenen Menſchen, und äußerſt häufig, ſo daß der Verdacht einer Verabredung oder künſtlichen Vorbereitung gar nicht Statt finden konnte[125]). Dieſe Umſtände, meinte man, beſtätigten die Glaubwürdigkeit der neuteſtamentlichen Wundererzählungen nicht wenig. Denn bei dieſer Art von Begebenheiten ſey eine Täuſchung der Augenzeugen, und namentlich der Apoſtel, unmöglich geweſen[126]). Es habe nur geſunder Sinne bedurft, um das zu bemerken, was ſie erzählen, und die natürliche Thätigkeit ihrer Sinne ſey durch keine Vorkehrung oder Ueberraſchung, welche Schauer und Entſetzen, oder Täuſchungen der Einbildungskraft hätte erregen können, verfälſcht worden. Hierzu ſey noch die ſtete Wachſamkeit der Feinde Jeſu

125) ſ. Matth. 21, 14. 4, 13 f. 9, 35. 8, 8—13. Mark. 6, 56. Joh. 2, 23. 4, 45. 50 ff.

126) Freilich haben die neuteſtam. Schriftſteller, welche ſelbſt Augenzeugen der Wunder Jeſu waren, alſo Matthäus und Johannes, hierin mehr Glaubwürdigkeit, als ſolche, welche die Erzählungen erſt von andern empfingen, wie Lukas und Markus. Doch machten die Wunder Jeſu damals einen wichtigen Theil des Religionsunterrichts aus, und gehörten zu dem Beweiſe, daß Jeſus der Meſſias ſey (ſ. Apoſtelg. 2, 22 ff. 13, 24 ff. 26, 22 ff. Matth. 26, 13. 1 Kor. 15, 3—11.); ſie wurden alſo gewiß von den Apoſteln oft erzählt.

(Matth. 9, 3—8. Joh. 11, 46. 6, 22 ff. 5, 10 ff. 9, 13 ff.) gekommen, welche gewiß Jeſum als Betrüger dargeſtellt haben würden, wenn ſie es vermocht hätten, und endlich das Benehmen Judas, des Verräthers, ohne deſſen Vorwiſſen, da er den Beutel führte, kein Betrug vorgenommen werden konnte, und der dann gewiß nicht in Verzweiflung gerathen ſeyn würde, daß er Jeſum verrathen hatte[127]).

Die Wunder Jeſu, erinnerte man endlich, beſtanden aber auch in lauter ſolchen Handlungen, welche keine für ihn eigennützige Nebenabſicht verriethen, nichts Unſittliches oder Unerlaubtes enthielten, und einzig und allein zum Beſten derer gereichten, an denen er ſie verrichtete[128]).

---

127) Von Judas dem Verräther; Auff. in den Beiträgen zur Beförder. des vernünft. Denkens in der Religion. 1r Bd. S. 558. Ueber die Anwendung der pſycholog. Interpretat. auf den Kanzeln bei Vorträg. über die Verrätherei des Judas, von Goldhorn in den Memorabil. für Pred. von Tzſchirner. 1r Bd. 2s Stück, S. 135.

128) Die einzige Erzählung Matth. 8, 28 ff. (vergl. Mark. 5, 1 ff. Luk. 8, 26 ff.) ſcheint eine Ausnahme zu machen, und die Ausleger haben ſich ängſtlich bemüht, Jeſum dabei zu rechtfertigen. Bald ſagten ſie, die Gergeſener hätten ihre Schweine zu verlieren verdient, weil ſie als Juden keine halten und eſſen durften; bald, Jeſus habe ſich in dieſer Gegend eines empfindlichen Strafmittels bedienen müſſen, um ſich Glauben zu verſchaffen, weil Wohlthaten bei dieſen verſtockten Menſchen nichts gefruchtet hätten; bald, Jeſus habe ſeine große Macht dadurch zeigen; bald, er habe beweiſen wollen, daß ein Menſch mehr werth ſey, als eine noch ſo große Heerde Thiere. Wetſtein konnte ſogar anführen, daß doch das Fleiſch der erſtickten Schweine noch habe gebraucht und eingeſalzen werden können. Am leichteſten vermeidet Paulus in ſeinem Comment. über das N. T. 1r Thl. 483 ff. die Schwierigkeiten, wenn er annimmt: der Beſeſſene habe die fixe Idee gehabt, von Teufeln beſeſſen zu ſeyn, und ſie los zu werden, wenn er ſich in die Heerde Schweine ſtürze. Jeſus ſey in dieſe Idee eingegangen, habe aber nicht vorherſehen können, oder beabſichtigt, daß die Heerde ins Meer geſtürzt werden würde. — So viel iſt richtig, daß die Dämonen nur bitten, die Heerde zu ihrem Wohnplatze wählen zu dürfen, nicht aber um Erlaubniß, ſie zu erſäufen. Das erſte erlaubte Jeſus; das letztere thaten die Dämonen ſelbſt hinzu.

Nun folgerte man: ſo wie nun dieſe Wunder an ſich ſo beſchaffen ſind, daß Jeſus aus eigener, menſchlicher Kraft ſie nicht verrichten konnte; ſo verſichert er auch ausdrücklich, daß er ſeine Wunder auf Befehl und Beiſtand Gottes (Joh. 14, 10. 5, 30. 10, 38. 11, 41.) und durch die Kraft des göttlichen Geiſtes (Matth. 12, 28.), der ſich mit ihm, als Meſſias, vereiniget habe (Hebr. 1, 9. Joh. 1, 32—34. Matth. 3, 16. Mark. 1, 10. Luk. 3, 22.), verrichte, und zwar in der Abſicht, daß ſie die Welt überzeugen ſollten, daß er wirklich ein göttlicher Geſandter, der Meſſias ſey; ſ. Joh. 5, 36 ff. 10, 25. 38. 14, 11. 15, 24.[129]). Denn als Johannes der Täufer Jeſum befragen ließ, ob er der ἐρχόμενος ſey, ſo habe ihn Jeſus auf ſeine Wunder (ſ. Matth. 11, 13 ff. Luk. 7, 19 ff.) verwieſen, das Wehe über Städte, wo er viele Wunder gethan, und doch den Unglauben nicht beſiegt hatte (Matth. 11, 20. 21. Luk. 10, 13.), ausgerufen und ſich endlich bei der Auferweckung Lazari (Joh. 11, 41. 42.) auf das Beſtimmteſte über die Abſicht dieſes Wunders erklärt; ſ. auch Matth. 12, 28. Joh. 15, 24. Seine Zeitgenoſſen hätten daher auch ſeine göttliche Sendung aus ſeinen Wundern (Joh. 3, 2. 6, 14. 9, 16 ff. 12, 18. Act. 2, 22.) erkannt und die Angabe ſeiner Wunder habe damals einen Theil des Unterrichts, als Beweiſe, daß Jeſus der Meſſias ſey, ausgemacht. S. Apoſt. 2, 22 ff. 13, 24—31. 26, 22—26.

Ueberhaupt aber dürfte ſich leicht beweiſen laſſen, daß dieſe Begebenheit kein Wunder iſt, in dem Sinne, in welchem wir dieſes Wort §. 17. beſtimmt haben, und hier nehmen.

129) Daß ἔργα hier nicht Wunder bedeute, ſuchten mehrere, hauptſächlich J. C. R. Eckermann in ſeinen theol. Beiträgen, 5r Bd. 2s St. Vergl. Neues theol. Journal 1797. S. 342 ff. und 413 ff. und die Beiträge zur Beförder. des vernünftigen Denkens in der Religion. 14s Hft. S. 64 ff. zu beweiſen, wurden aber gründlich widerlegt von G. Ch. Storr in Flatts Magaz. für Dogm. 4s St. vergl. 2s St. S. 80. Storrs Lehrbuch der Dogmatik. S. 131 f.

Da nun, ſchloß man, dieſe Handlungen Jeſu von ſolcher Beſchaffenheit ſeyen, daß er ſie nie durch eigene, ſondern nur durch Gottes Kraft habe verrichten können; ſo folge nothwendig, daß Gott mit ihm geweſen, daß folglich auch ſeine Behauptung, ein Geſandter Gottes zu ſeyn, und von Gott Unterricht empfangen zu haben, wahr ſeyn müſſe[130]).

Dieſem Schluſſe ſtehet aber entgegen a) daß, weil wir das Wirken Gottes ſinnlich niemals percipiren können, das Urtheil, daß Gott in einzelnen Fällen Ausnahmsweiſe wirke, ſtets nur ein abgeleitetes iſt; daß alſo jedes Factum nur durch ein Urtheil des Verſtandes, daß es eine unmittelbare Wirkung Gottes ſeyn müſſe, zum Wunder wird. Der Grund dieſes Urtheils kann aber nie ein andrer ſeyn, als der, daß das Factum aus bekannten Urſachen ſchlechterdings nicht abzuleiten ſtehe. Daß aber dieſer Grund untauglich ſey, um jenes Urtheil darauf zu gründen, iſt §. 26. gezeigt worden, und es erklärt ſich daraus vollkommen, wie unwiſſende und rohe Zeitalter ſehr wunderglänbig ſeyn, aber bei fortſchreitender Kenntniß der Natur und des Menſchen die Wunder verſchwinden mußten[131]).—

---

130) F. Neumann, Unterſuch. des Wunderbeweiſes als des letzten und entſcheidenden für die Wahrheit der chriſtlichen Religion. Bützow 1779. 8. F. V. Reinhard, utrum ad judicium de miraculis requiratur universae naturae accurata cognitio. in ſ. opusc. acad. I. W. A. Teller im 3ten Excurs zu Burnet, de fide et officiis Christianor. J. F. C. Gräffe, philoſophiſche Vertheidigung der Wunder Jeſu. Gött. 1813. Flatts Magaz. 3s St. und 8s St. — Die ſehr reiche Literatur über die Wunder ſ. in der ſyſtem. Entwickel. S. 257—267.

131) Ueber die Wunderſucht der alten Völker ſ. Tacit. hist. 4, 81. Sueton. Vesp. 7. Ael. Spartian. 24. Lactant. instit. div. 2, 7 ff. 5, 3. — Matth. 9, 20 f. Mark. 6, 49. Apoſt. 5, 15. 14, 12. 17, 22. 19, 12. 35 ff. coll. Heyne opusc. acad. 3. 207. Meiners krit. Geſch. der Relig. 2 Thle. 575 ff. 653 ff. — Wunder bei den Kirchenvätern, z. B. Euseb. hist. eccl. 5, 7. Origen. contra Cels. 3. Augustin. de civit. Dei, 22, 8. Irenaeus adv. haeres. 2, 57. vergl. die Apokry-

Da b) die Kraft des Wunders auf die Ueberzeugung in der ſubjectiven Unmöglichkeit beruht, das Factum aus der natürlichen Reihe der Urſachen zu erklären; ſo muß man ſelbſt Augenzeuge des Wunders ſeyn, wenn es entſcheidend auf den Glauben wirken ſoll: es bleibt aber unwirkſam, wenn man es bloß aus der Relation Anderer erkennt [132]). Denn wenn man auch den Referenten der Thatſache für ganz glaubwürdig hält; ſo kann man doch zu der ſubjectiven Ueberzeugung, daß die Thatſache nicht aus der Reihe bekannter Urſachen entſprungen ſey, nur dadurch gelangen, daß man alle dem Geiſte ſich darſtellende Möglichkeiten einer natürlichen Entſtehung der Thatſache für gänzlich unſtatthaft erkennt. Dazu gehört aber eine Prüfung ſo vieler Umſtände und Verhältniſſe des Factums, als in keiner ſchriftlichen Relation angegeben ſind, und die nur angeſtellt werden könnte durch ein genaues Befragen des Referenten oder durch eigene Erforſchung dieſer Umſtände. Beides iſt bei den Wundererzählungen des N. T. unmöglich, folglich auch der Zweifel, daß die Thatſache doch wohl auf natürlichem Wege, der den Referenten entgangen ſeyn mögte, geſchehen ſeyn, oder daß die Referenten ſelbſt zu ſchnell ein Wunder geſehen und erzählt haben könnten, niemals vollkommen zu beſeitigen, mag man auch von ihrer Glaubwürdigkeit noch ſo ſehr überzeugt ſeyn [133]). Was

---

pha des N. T. — Ueber die Wunder der Appellanten ſ. Leſſ über die Religion, 2r Bd. S. 767 ff. Henke's Kirchengeſch. 5r Thl. S. 129 ff.

132) Origen. c. Celsum, V. 28. *Τοῦτο δὲ ἐπισκεπτέον, ὅτι αἱ μὲν τεράστιοι δυνάμεις τοὺς κατὰ τὸν χρόνον τοῦ Χριστοῦ γενομένους προσκαλεῖσθαι ἐπὶ τὸ πιστεύειν ἐδύναντο. Οὐκ ἔσωζον δὲ τὸ ἐμφατικὸν* (ihre beweiſende Kraft) *μετὰ χρόνους πλείονας, ἤδη καὶ μύθους εἶναι ὑπονοηθείσας. Πλεῖον γὰρ τῶν τότε γενομένων δυνάμεων ἰσχύει πρὸς πειθὼ ἡ νῦν συνεξεταζομένη ταῖς δυνάμεσι προφητεία, κἀκείνας ἀπιστεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἐρευνόντων αὐτὰς κωλύουσα.*

133) Daher die ſo verſchiedenen Anſichten über die Wunder Jeſu nie vollkommen werden vereinigt werden. Manche ſuchten

nun c) die Wunder Jeſu insbeſondere betrifft, ſo läßt ſich nicht läugnen, daß ſie α) meiſtens in plötzlichen, durch gewöhnliche Mittel nicht bewirkten Heilungen oder Lebenserregungen beſtehen, bei denen der Beweis, daß ſie nicht durch Jeſu eigene Kraft, ſondern durch Gott gewirkt worden ſeyen, nicht nur doppelt ſchwierig, ſondern geradezu unmöglich iſt, ſo wie ſie auch dem philoſophiſchen Begriffe des Wunders nicht entſprechen[134]) — β) Daß ſie Matth. 12, 27. Luk. 11, 19. Joh. 14, 12. auch den Schülern der Phariſäer zugeſchrieben werden, und daß überhaupt die alte Welt wunderbare Heilungen als etwas Gewöhnliches, durch Hülfe gemeiner Zauberei Bewirktes, anſah[135]), daher

---

darin einen allegoriſchen Sinn, wie Woolſton; Andere verſuchten die Facta natürlich zu erklären, wie Bahrdt, die Wolfenbütteler Fragmente, Paalzow, Venturini (ſ. ſyſtem. Entwickel. S. 266 ff.) desgl. der „Verſuch, die Wundergeſchichten des N. T. natürlich zu erklären," von J. E. F. Eck. Berl. 1795. 8. Dagegen C. G. Thienemann, Beſtimmung des Standtorts, von welchem alle Verſuche, die Wundergeſch. des N. T. aus natürl. Urſachen zu erklären, zu betrachten ſind. Leipz. 1798. Lang in Flatts Magaz. 9tes, 10tes und 11tes Stück. Auch die Vermuthung, daß Jeſus durch ungewöhnliche ihm beiwohnende magnetiſche Kräfte geheilt habe, iſt vorgetragen worden in H. E. Gutsmuths diss. medica de Christo medico. Jen. 1812. 8. Mehr Freunde fand die genetiſche Erklärungsart (Krug in Henke's Muſeum. 1r Bd. 3s St. Gablers neueſt. theol. Journal 7r Bd. (1801.) 4s St.), nach welcher man die Erzählungen von ihnen als Traditionen, oder Mythen betrachtete. G. Bauers Hebräiſche Mythologie des A. und N. T. 2 Thle. Leipz. 1802. 8.

134) Der bibl. Begriff iſt überhaupt unbeſtimmt. Es werden davon gebraucht: פֶּלֶא oder נִפְלָא, *θαυμάσια*, mirabilia; אוֹת, *σημεῖον*, portentum, ostentum: מוֹפֵת, *τέρας*, portentum, prodigium; גְּבוּרוֹת, *δυνάμεις*, (beim Johannes *ἔργα*) facta insolita, potenter facta. Es werden damit alle Thatſachen, welche wegen ihrer Unerklärlichkeit Erſtaunen, Verwunderung erregen, angezeigt. S. I. A. Noesselt diss. de judicio miraculorum caute ab interprete instituendo. Hal. 1762. 4. I. C. H. de Zobel diss. de notione miraculi divini notio biblica. Vit. 1797. 4.

135) Ueber die jüdiſchen Exorciſten und die Frequenz ihrer Wunderheilungen ſehe man die merkwürdige Stelle beim Joſe-

auch die Juden, damit nicht zufrieden, theils den Glauben verweigerten (Joh. 7, 5. 11, 46 ff.), theils ein σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ein Wunder, das unbezweifelt für von Gott kommend angeſehen werden könnte, verlangten (Luk. 11, 16. Matth. 16, 1. Mark. 8, 11.) — γ) daß Jeſus und die Apoſtel behaupten, es geſchehen auch falſche Wunder (Deut. 13, 2 f. Matth. 7, 22. 12, 27. 24, 24 f. 2 Theſſ. 2, 9. Gal. 1, 8.) und die Wunder nach der Lehre, für welche ſie geſchehen, und der Uebereinſtimmung derſelben mit der ſchon bekannten göttlichen Wahrheit (ſ. §. 24.) beurtheilt wiſſen wollen. Iſt aber dieſes, ſo iſt auch klar, daß Wunder einen göttlichen Geſandten und die Göttlichkeit ſeiner Lehre nicht beglaubigen können, weil ſie ihre Beglaubigung, als göttliche Wunder, erſt von der ſchon anderweitig beglaubigten göttlichen Lehre erwarten müſſen. Unſre ältern Theologen legten daher auch auf den Wunderbeweis keinen Werth, und berührten die Wunder nur in der Lehre von der göttlichen Vorſehung; ſie hielten ſie nur geſchickt, um Ungläubige zu überzeugen und fidem humanam hervorzubringen; der Hauptbeweis aber, der untrüglich ſey, und fidem divinam hervorbringe, war ihnen das testimon. Spir. S. internum[136]). Und ſo urtheil-

---

phus, Archäol. 8, 2. 5. der auch (vom jüdiſch. Kriege, 2, 8. 6.) erzählt, daß die Eſſener zum Behuf der Medicin die Eigenſchaften der Wurzeln und Steine fleißig erforſcht hätten. Wie viele aber in der alten Welt ſich rühmten, wundervolle Heilungen und andere ungemeine Dinge verrichten zu können, zeigen Juſtins dial. c. Tryph. p. 311. Origenes adv. Celsum, 1r Bd. §. 28. 38. 68. 2r Bd. §. 8.

136) So Calov, Quenſtedt, Baier, Buddeus, Gerhard; früher ſchon Chemnitz (loc. theol. de eccles. p. 132.); „miracula non debent praeferri doctrinae — neque enim contra doctrinam a Deo revelatam ulla miracula valere debent." Gerhard (loc. theol. XII. p. 107.): „miracula, si non habuerint doctrinae veritatem conjunctam, nihil valent." Luther urtheilte nicht nur von allen Wundern ſehr ungünſtig und erklärte ſie für untauglich, um Glauben zu erwecken, ſelbſt wenn

ten auch neuere Theologen, z. B. Morus (epit. §. 12.) Ammon (summa p. 35.), der ſie non tam ad argumenta primaria, quam subsidia cognoscendae veritatis, populo inprimis adcommodata, rechnet, und ihre Wirkſamkeit, wie Luther, auf die zu bildende, nicht auf die bereits gebildete Kirche bezieht; — eben ſo Wegſcheider (institut. relig. chr. p. 133.). Dazu iſt man um ſo mehr berechtigt, da auch Jeſus ſelbſt (Mark. 5, 19. Joh. 5, 36. 10, 25. 37 f. 14, 11. vergl. Apoſt. 2, 22. 43.) zwar verlangt, daß ſeine Zeitgenoſſen wegen ſeiner Wunder ihm und ſeinem Unterrichte alle Aufmerkſamkeit ſchenken ſollten, übrigens aber den Wundern immer nur einen bedingten und relativen Werth beigelegt zu haben ſcheint, wie aus Matth. 12, 39 f. 16, 1—4. Mark. 8, 12. Luk. 11, 29. Joh. 2, 18. 19. 4, 48. 6, 39. wahrſcheinlich wird. Vergl. 1 Kor. 14, 22.*).

---

es „Wunder und Plagen regnen und ſchloßen" ſollte, und ſtellte den Satz auf: „die Zeichen ſollen dem Worte dienen und folgen, und nicht die Zeichen das Wort führen;" ſondern er legt auch nur geringen Werth auf die Wunder Jeſu und der Apoſtel. „Was wäre es," — ſagte er, — „ob Jeſus gleich ein Schock oder zwei „ſehend oder hörend gemacht, ja von den Todten auferweckt hätte? „Denn ſolche Zeichen ſind allein darum geſchehen, damit die „chriſtl. Kirche gegründet und eingeſetzt, und angenommen würde." — „Sie waren für den ungläubigen, unverſtändigen Haufen, „und um derer willen, die man noch herzu bringen muß; wir „aber, die ſchon ſolches wiſſen, und dem Evangelio glauben, „was dürfen wir derſelben für uns? — Gott hat die Unverſtändi„gen müſſen mit äußerlichen Wundern herzuführen, und als den „Kindern ſolche Äpfel und Birnen (incitamenta) zuwer„fen." Für Chriſten hält er allein die „geiſtlichen (moraliſchen) Mirakel," die Jeſus durch ſein Wort und ſeinen Geiſt in Erleuchtung und Beſſerung der Menſchen thue, für die „rechtſchaffenen, himmliſchen Zeichen." S. Luther an unſre Zeit S. 197—202.

*) Da das Materielle des Wunders eine Thatſache in der Sinnenwelt, das Formelle ihre Ableitung von Gott iſt; ſo iſt die Eintheilung in miracula naturae, die, von denen hier die Rede iſt, und miracula gratiae, oder die Gnadenwirkungen, nicht genau. Noch ungenauer iſt die Eintheilung in miracula potentiae

Ueberhaupt aber iſt von den Wundern Jeſu zu bemerken, daß eine beſonnene Kritik derſelben nur das Reſultat gibt, daß Jeſus durch eigene, ihm von Gott in größerem Maaße als andern Menſchen mitgetheilte, Kraft außerordentliche Thaten verrichtet habe, um in einem Zeitalter, das des Aeußerlichen, Ungewöhnlichen und Wunderbaren zu ſeiner Aufregung bedurfte, mit ſeinen Belehrungen Eingang zu finden. Da nun dieſe ungewöhnlichen Kräfte mit der Stiftung des Chriſtenthums in offenbarer Verbindung ſtanden, das Chriſtenthum aber von uns aus anderweitigen Gründen für eine göttliche Erziehung des Menſchengeſchlechts gehalten wird; ſo erſcheinen jene Kräfte, nach dem teleologiſchen Standpunkte, als von Gott gegebene. Die Wunder empfangen daher ihre Weihe als göttliche Wunder zwar erſt von dem göttlichen Werke, für das ſie geſchehen, aber ſie unterſtützen auch wieder den Glauben an die Göttlichkeit des Werkes. Sie bilden alſo keinen ſtrengen, logiſchen Beweis, aber doch einen ſubjectiven, der nach Beſchaffenheit der Individuen mehr oder weniger wirkſam ſeyn wird. Man vergleiche was §. 26. über Wunder und Weiſſagungen geſagt worden iſt.

Was aber b) die Wunder betrifft, die an Jeſu Perſon erfolgt ſind; ſo ſind es ſeine wundervolle Geburt, Stimmen vom Himmel, die Ereigniſſe bei ſeinem Tode, ſeine Auferſtehung und Himmelfahrt. — Von den Umſtänden ſeiner Geburt und ſeiner Himmelfahrt (von denen im 2ten Theile gehandelt iſt) und den Ereigniſſen bei ſeinem Tode, gilt das, was über Wunder überhaupt geſagt worden iſt. Bei der Geburt Jeſu hindert die beweiſende Strenge beſonders der Umſtand, daß die facta (Engelerſcheinungen, Ueberſchattung des heil. Geiſtes) außer dem Bereiche der möglichen Erfahrungskenntniß der Referenten und ihrer Prüfung, beſonders des Lukas, lagen. Wollte man aber die Richtigkeit ihrer Angaben auf ihre Inſpira-

---

und miracula praescientiae, da die letztern, die Weiſſagungen, eine nicht ſinnliche Thatſache, das Schauen der Zukunft, enthalten.

tion gründen; ſo würde man einen Zirkel im Beweiſe machen. Eben dieſes gilt von den Naturerſcheinungen beim Tode Jeſu, die zu ſehr an die Wirkungen der Erdbeben erinnern, als daß man hier an ein unmittelbares Wirken Gottes zu denken genöthigt wäre. Auch die Himmelfahrt Jeſu kann nach den im 2. Thle. gegebenen Erläuterungen nicht in den Kreis dieſer Beweiſe gehören. — Eben ſo wenig die Stimmen vom Himmel, Matth. 3, 17. 17, 5. Mark. 1, 11. Joh. 12, 28. 29. da in der letzten Stelle ſelbſt, v. 29. das Urtheil der Ohrenzeugen dahin ging, daß es gedonnert habe, und nach jüdiſchem Sprachgebrauche der Donner φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν (קוֹל יְהוָֹה) genannt wurde. Hiob 40, 4. Pſ. 18, 14. 29, 3. vergl. 1 Kön. 8, 10. 18, 38 f. Richt. 6, 17. 21. Auch würde das wundervolle Hervorbringen gewiſſer Worte von Seiten Gottes für den Zweck unnütz ſeyn, da es immer nur Wenige waren, die ſie hörten, und ſelbſt bei dieſen das Urtheil, daß Gott es ſey, der dieſe Töne hervorbringe, auf keinem andern Grunde ruhen konnte, als auf dem ſchon gefaßten Glauben an Jeſu göttliche Sendung.

Es bleibt alſo nur die Auferweckung Jeſu von den Todten übrig [137]), bei welcher die Gewißheit des Factums, daß die Apoſtel Jeſum nach ſeiner Kreuzigung lebend wieder geſehen und mit ihm noch Umgang gehabt haben, über allen Zweifel erhaben iſt, da die Apoſtel ſelbſt ſich davon ſo ſchwer überzeugten, nachher aber ihre Ueberzeugung ſo freimüthig, ſelbſt vor den Mördern Jeſu, bekannten, und ſie, ohne irgend einen irdiſchen Gewinn, mit ihrem Blute verſiegelten.

---

137) S. die Wahrheit der chriſtl. Religion aus der Auferſteh. Jeſu bewieſen von H. Ditton. Aus d. Engl. 4te Aufl. Braunſchweig, 1749. 8. Betrachtungen über die Auferſteh. Chriſti von G. Weſt. Aus d. Engl. Berl. 1748. 8. Verſuch eines Beweiſes der Vortrefflichkeit der chriſtlichen Religion aus der Auferſtehung Chriſti von C. F. Wiegmann. Flensb. 1778. 8. I. D. Heilmann, opuscula edit. a Danovio. Vol. 2. Die Schriften über die hiſtoriſche Wahrheit der Auferſtehung Jeſu ſ. in der ſyſtemat. Entwickel. S. 686 ff.

Es iſt nun aber eine doppelte Anſicht möglich: entweder daß Jeſus am Kreuze vollkommen ſtarb, oder daß er nur in einen todtenähnlichen Zuſtand verſank. Im erſtern Falle iſt gar keine Frage, daß ſeine Wiederbelebung nicht nach dem Laufe der bekannten Geſetze der Natur erfolgen konnte, und der Schluß, daß Gott ihn dadurch als ſeinen Geſandten habe legitimiren wollen, erhält eine große moraliſche Gewißheit. Im andern Falle aber ergibt ſich ebenfalls, daß dieſe Erhaltung des Lebens Jeſu, bei der Todesart der Kreuzigung vielleicht beiſpiellos, durch ihr Zuſammentreffen mit dem ganzen Wirken Jeſu und ſeinem für Gottes Sache erlittenen Tod einen moraliſchen Beweis der hier waltenden göttlichen Vorſehung enthält, welche Jeſum durch etwas Ungemeines auszeichnen und dadurch die von ihm angefangene göttliche Sache befördern und beglaubigen wollte.

§. 32.

Einige andere Beweiſe für die Göttlichkeit des Chriſtenthums; beſonders die Bekehrung des Apoſtels Paulus.

Man hat ſich auch noch auf einige andre Beweiſe für das Chriſtenthum berufen. Nämlich 1) auf die göttliche Sendung Johannes des Täufers [138]). Es bedarf jedoch keiner Ausführung, daß das Anerkenntniß Jeſu als des Meſſias, das Johannes ausſtellte, auf das, was bei der Taufe Jeſu geſchah, ſich gründete, daß es alſo nicht mehr Gewicht hat, als dieſes Ereigniß ſelbſt. An eine göttliche Inſpiration, die Johannes über Jeſum erhalten habe, läßt ſich nicht denken, da das N. T. hierüber ſchweigt, und Johannes dann nicht, wie ſpäterhin geſchah (Matth. 11, 3 ff. Luk. 7, 19 ff.), in dem Glauben an Jeſum hätte irre und wankend werden können. Weit entfernt, daß er Jeſum

---

138) Unterſuchung der göttlichen Sendung Johannes des Täuf. und Jeſu Chriſti von W. Bell. Aus d. Engl. von H. P. C. Henke. Braunſchw. 1779. 8. Vergl. Henke's neues Magaz. 6r Bd. S. 373 ff. und Deſſ. Muſeum, 3s St. S. 502 ff.

hätte beglaubigen können, muß er vielmehr ſeine Beglaubigung durch Jeſum ſelbſt erwarten. — Eben ſo wenig beweiſet 2) die ſchnelle Ausbreitung des Chriſtenthums [139]), da dieſe theils durch den Zuſtand der damaligen Welt, theils durch die Angemeſſenheit des Chriſtenthums für dieſen Zuſtand, alſo aus hiſtoriſchen Gründen genugſam erklärlich wird [140]). Wenn man aber dabei auf die innere Kraft der Wahrheit, die der chriſtlichen Lehre beiwohnt, zurückkommt; ſo fällt dieſer Beweis mit dem aus der Beſchaffenheit der Lehre zuſammen [141]). — Noch weniger dienen 3) die Zeug-

---

139) Stosch, diss. I—III. de argumento divinae originis relig. christ. a propagatione ejus. Francof. 1767 f. 4. Sartorius diss. qua ex admiranda religionis christ. propagatione probatur ejus veritas. Tub. 1764. 4. — G. Lüderwald, die Ausbreitung der chriſtl. Religion nach ihrer wahren Beſchaffenheit und in ihrer Beweiskraft. Helmſt. 1788. 8. — Dagegen: die Ausbreitung des Chriſtenth. aus natürlichen Urſachen, von E. Gibbon. Hamb. 1788. kl. 8. Leſſings theologiſcher Nachlaß, (1784.) No. 11. J. Andrä, Entwickel. der natürlichen Urſachen, welche die ſchnelle Ausbreitung des Chriſtenth. in den erſten 4 Jahrhund. verurſachten. Helmſt. 1792. 8.

140) Origenes περὶ ἀρχῶν, IV. §. 1 f. ſagt: die Philoſophen der heidniſchen Welt hätten nie vermocht, ihre Lehren weit auszubreiten, oder wie Moſes ein ganzes Volk zu deren Annahme zu bewegen. Dagegen ſey das Chriſtenthum ohne alle gelehrte Kunſt ſeiner Verkündiger ſo weit in alle Länder verbreitet worden, daß man wohl ſehe, daß dieſes nicht ohne Gottes Beiſtand aus bloß menſchlicher Kraft haben geſchehen können.

141) Mit den Wirkungen des Chriſtenthums verbindet Arnobius dieſen Beweis geſchickt, wenn er disputat. adv. gentes, II. p. 26. ſagt: Nonne vel haec saltem fidem nobis faciunt argumenta credendi, quod jam per omnes terras in tam brevi tempore et porro immensi hujus sacramenta diffusa sunt? quod nulla jam ratio est tam barbari moris et mansuetudinem nesciens, quae non ejus amore versa molliverit asperitatem suam et in placidos sensus assumta tranquillitate migraverit? quod tam magnis ingeniis praediti, oratores, grammatici, rhetores, consueti juris ac medici, philosophiae secreta etiam rimantes, magisteria haec expetunt, spretis quibus paullo

niſſe der Feinde des Chriſtenthums zu einem Beweiſe [142]), da ihr Urtheil dem Urtheile jeder andern Menſchen, alſo auch derer, welche Jeſum verwarfen, ganz gleich ſtehet, und nur durch die Gründe, auf denen es ruht, Geltung bekommt, alſo an ſich nichts iſt, und auch nie das Factum, daß Jeſus göttliche Offenbarungen gehabt habe, beweiſen kann.

Wichtiger iſt 4) das Zeugniß des Apoſtels Paulus [143]), das zwar keinen directen Beweis für die Göttlichkeit des Werkes Jeſu gibt, aber doch einen indirecten, indem es ganz geeignet iſt, die Ueberzeugung zu befeſtigen, daß in Jeſu Leben kein Betrug, keine Falſchheit entdeckt worden ſey, und daß die Erzählungen der Evangeliſten von dem Ungewöhnlichen und Wundervollen, was Jeſus gethan habe, oder was mit ihm geſchehen ſey, Wahrheit berichtet haben. Das Zeugniß geht alſo zunächſt auf die Wahrheit der evangeliſchen Berichte von dem Leben und den Thaten Jeſu, und dadurch auf die göttliche Beglaubigung Jeſu und ſeines Werkes.

Wenn es nämlich irgend einem möglich war, Jeſum als Betrüger zu erkennen, ſo mußte es den Phariſäern und Schriftgelehrten möglich ſeyn; hätten ſie Jeſum als Betrüger erkannt, ſo konnte keiner von ihnen ein aufrichtiger Chriſt

---

ante fidebant; quod ab dominis se servi cruciatibus affici, quibus statuerint, malunt solvi conjuges matrimoniis, exhaeredari a parentibus liberi quam fidem rumpere christianam et salutis militiae sacramenta deponere? etc.

142) I. F. Buddeus, diss. veritas christ. relig. philosophorum gentilium obtrectationibus confirmata. Jen. 1711. 4. I. Eckhard Non-Christianorum de Christo testimonia. Ed. 2. Quedlinb. 1736. 4. G. F. Gude, paganus christianorum laudator et fautor. Lips. 1741. 4.

143) Benutzt iſt es, aber mangelhaft in G. Lyttletons Anmerkk. über die Bekehrung und das Apoſtelamt Pauli, zum Beweiſe der Wahrheit der chriſtlichen Religion. A. d. Engl. von Hahn. Hannov. 1751. 8. und Heß in ſ. Geſch. der Apoſtel, 1. B. S. 174 ff. der 3ten Ausg.

werden; dieſes geſchah aber dennoch: Paulus wurde aufrichtiger Verehrer Jeſu; **folglich** muß es den Phariſäern und Schriftgelehrten nie gelungen ſeyn, in dem Leben Jeſu, namentlich in ſeiner Auferſtehung, Betrug zu entdecken; **folglich**, moraliſcher Gewißheit nach, gar kein Betrug bei Jeſu vorhanden geweſen ſeyn.

Die Phariſäer und Schriftgelehrten unter dem jüdiſchen Volke konnten am erſten wiſſen, was es mit den Wundern und beſonders mit der Auferſtehung Jeſu für Bewandniß habe. Ihr Haß und eigenes Intereſſe spornten ſie, nach der Entdeckung des Betrugs zu ſtreben; als Obrigkeit ſtanden ihnen alle Mittel zu Gebote, hinter die Wahrheit zu kommen; von dem beſtechlichen Judas konnten ſie auch die geheime Geſchichte der Geſellſchaft Jeſu erfahren, und beſonders mußten ſie nach ihren Anſtalten über das Wahre in der Auferſtehung Jeſu unterrichtet ſeyn. War es alſo möglich, bei Jeſu Betrug zu finden; ſo mußte er von dieſen erbitterten Feinden Jeſu gefunden werden. — Hätten ſie ihn aber gefunden; ſo konnte er dem Apoſtel Paulus nicht unbekannt bleiben: denn dieſer wurde als Jüngling zu Jeruſalem erzogen und gebildet, und gehörte zur Secte der Phariſäer. Er war vielleicht ſelbſt Augenzeuge von Jeſu Hinrichtung, und ſcheint wenigſtens damals ſchon in Jeruſalem geweſen zu ſeyn. Bei ſeinem brennenden Eifer für das moſaiſche Geſetz und die rabbiniſchen Traditionen konnte eine Sache, welche ſeine Partei ſo ernſtlich beſchäftigte, ihm weder gleichgültig noch unbekannt bleiben; und dieſes um ſo weniger, da er unter ſeiner Partei ſo viel Anſehen und Vertrauen beſaß, daß man ihm das Inquiſitionsgeſchäft gegen die Chriſten zu Damaskus auftrug. Wäre alſo Jeſus von dem hohen Rathe zu Jeruſalem und den Phariſäern als Betrüger erkannt worden, ſo mußte Paulus davon vollkommen unterrichtet ſeyn. — War aber dieſes, ſo hätte Paulus entweder niemals Chriſt werden können, oder er hätte ein ſchlechter Menſch ſeyn müſſen, der, ungeachtet er Jeſum als Betrüger erkannt hatte, dennoch zu ſeiner Partei trat, weil er ſeine eigennützigen und ehrgeizigen Abſichten bei ihr beſſer

erreichen zu können hoffte, als bei den Phariſäern. Doch dieſe Vermuthung iſt ganz unſtatthaft. Denn wir kennen nicht nur den Apoſtel als einen edlen Mann, ſondern er hatte auch alles, was er bei den Chriſten ſuchen konnte, weit beſſer und ſicherer bei den Phariſäern. Ehre und Macht durfte er nicht bei einer Partei ſuchen, welche damals noch öffentlich aufzutreten ſich ſcheuete, und keine Hohen und Gewaltigen in ihrer Mitte zählte, ſondern bei den Phariſäern. Dieſe brauchten ihn bereits in wichtigen Geſchäften, und er hatte große Belohnung zu hoffen, wenn er ſie glücklich vollführte. Suchte er Reichthümer? Die Chriſten waren arm, lebten in Gemeinſchaft der Güter, wurden verachtet und verfolgt, und ſtanden damals in Gefahr, ganz unterdrückt zu werden. Suchte er Einfluß, wollte er eine Rolle ſpielen unter den Chriſten? Wie konnte er dieſes erwarten bei der Armuth und dem Drucke, unter dem dieſe Partei ſeufzte; und wie durfte er hoffen, daß er, ihr erbittertſter Verfolger, jemals bei ihnen Vertrauen und Einfluß erhalten würde? Und hatte er nicht ſchon alles, was er bei den Chriſten ſuchen oder hoffen konnte, bereits bei den Phariſäern? Ueberhaupt würde es unerklärlich ſeyn, wie Paulus an das Emporkommen einer auf Betrug gegründeten Partei hätte glauben, an ſie ſein Lebensglück knüpfen, und für ſie die ſichern Güter, die er in der Hand hatte, aufopfern können. Hätte er dieſes aber auch aus Uebereilung und Unbeſonnenheit gethan; ſo würde er wenigſtens nicht Chriſt geblieben, ſondern ſchnell wieder von dieſer bedrängten Partei zurückgetreten ſeyn. Denn ſtatt aller Vortheile erntete er bei den Chriſten Verdruß, Gefahr, Schande, die gewiſſe Erwartung des endlichen Unterliegens, und oft den Undank der Chriſten ſelbſt. S. 1 Kor. 4, 9 ff. 2 Kor. 11, 23 ff. Phil. 3, 7. 8. Gal. 1, 15. 16. — Da alſo ein Phariſäer ein aufrichtiger Chriſt wurde und blieb; ſo kann es weder dieſer Partei, noch der jüdiſchen Obrigkeit, noch irgend jemand gelungen ſeyn, in den Thaten und Schickſalen Jeſu Betrug zu entdecken: ſo müſſen die evangeliſchen Berichte von Jeſu Wahrheit enthalten.

Als einen directen Beweis der göttlichen Auctorität Jeſu kann man aber die plötzliche, und nach der Erzählung des Lukas wundervolle, Bekehrung des Apoſtels zum Chriſtenthume nicht anſehen. Nimmt man die dreifache Erzählung dieſes Factums, wie ſie Apoſt. 9, 1 ff. 22, 6 ff. 26, 12 ff. von Lukas gegeben wird, ganz ſo, wie ſie Lukas erzählt; ſo wäre ſie ein von dem auferſtandenen und zum Himmel erhobenen Jeſus bewirktes Wunder, und ein Thatbeweis ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt, woraus folgt, daß ſich Jeſus faktiſch als den erwieſen hatte, der er zu ſeyn behauptete und für den er von den Apoſteln gehalten wurde. Dazu kommt, daß der Sprung, den Paulus vom phariſäiſchen Haſſe zum Bekenntniſſe Jeſu, und zum Entſchluſſe, ſein Apoſtel zu werden, machte, ein ſo plötzlicher war, daß er ſich pſychologiſch nicht erklären laſſen würde, wenn man nicht eine außerordentliche äußere Thatſache annimmt, die im Stande war, den Apoſtel plötzlich umzuwandeln.

Wenn dieſe Gedankenreihe zur Annahme des Schluſſes, daß Paulus durch ein Wunder Chriſti bekehrt worden ſey, auch wirklich führte; ſo hätte ſie doch nicht mehr Beweiskraft als die Auferſtehung Jeſu ſelbſt, und die nach derſelben ſeinen Apoſteln gewordenen Unterhaltungen mit dem Auferſtandenen, und ſie würde ſich alſo als ein einzelnes Glied dem Beweiſe aus den Wundern überhaupt anzuſchließen haben, mithin nicht als ein beſonderer Beweis betrachtet werden können. Ueberhaupt aber iſt in dem Schluſſe: Jeſus iſt dem Paulus als ein Licht vom Himmel erſchienen, darum war er auf Erden ein göttlicher Geſandter, für uns wenigſtens, kein logiſcher Zuſammenhang. Auf Tabor erſchienen faſt auf dieſelbe Weiſe Moſes und Elias. Die Hauptſache aber iſt, daß man allerdings Grund hat, bei der Erzählung des Lukas nicht ſo ſtreng auf das Wörtliche zu ſehen, ſondern nur die allgemeinen Thatſachen feſtzuhalten: daß Paulus auf dem Wege nach Damaskus durch ein vom Himmel herabfahrendes, vermuthlich mit Donner, begleitetes Lichtmeteor geblendet, von einem Chriſten in Damaskus von der Blindheit wieder geheilt, und durch dieſes Ereigniß ganz

umgewandelt, und beſtimmt wurde, ein Verehrer Jeſu zu werden. Man könnte zwar ſagen: Lukas, der lange ein Begleiter des Apoſtels Paulus war, möge wohl dieſe Erzählung oft aus des Apoſtels Munde gehört haben, und man müſſe daher glauben, daß er die einzelnen Umſtände nach des Apoſtels Relation niedergeſchrieben haben werde. Daran iſt zwar im Ganzen nicht zu zweifeln; aber es iſt doch auf der andern Seite auch ſichtbar, daß Lukas ſich in der Erzählung nicht ganz treu bleibt, und daß man ſieht, wie es ihm um eine diplomatiſche Genauigkeit nicht zu thun war. Denn was 1) die Begleiter des Apoſtels betrifft, ſo fällt nach Kap. 9. und 22. Paulus allein zur Erde und die Gefährten ſtehen erſchrocken; aber nach Kap. 26, 14. fielen alle zur Erde. Was 2) die Stimme vom Himmel betrifft, ſo heißt es Kap. 9, 7. ſie hätten zwar die redende Stimme[144]) gehört, aber niemand geſehen; Kap. 22, 9. ſie hätten das Licht zwar geſehen, aber die redende Stimme (φωνὴν τοῦ λαλοῦντος) nicht gehört; dagegen Kap. 26. dieſer Umſtand ganz unerwähnt bleibt, und eines neuen gedacht wird, nämlich daß die Stimme hebräiſch, oder im heiligen Dialekt geſprochen habe. Auch 3) bei der Unterredung zwiſchen Chriſtus und Paulus wird Kap. 26, 14. eingeſchoben: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν, wovon die erſten beiden Relationen nichts enthalten. Kap. 9. und 22. ſagt die Erſcheinung dem Apoſtel nichts von ſeiner künftigen Beſtimmung, ſondern gebietet ihm zur Stadt zu gehen, wo er es erfahren werde; nach Kap. 26. gibt ſie ihm ſogleich den Auftrag, Apoſtel der Heiden zu werden[145]), was nach den beiden erſten Relationen

---

144) Denn dieſes iſt hier φωνή, eine Worte tönende Stimme, weil hinzugeſetzt wird: ſie hatten aber niemand geſehen, was vorausſetzt, daß die φωνή einen Redenden zu ſehen erwarten ließ.

145) Man kann dieſes dadurch erklären, daß Paulus, da er vor dem König Agrippa ſprach, für gut fand, die Erzählung zuſammen zu ziehen, und daher gleich der himmliſchen ὀπτασία in den Mund zu legen, was erſt in Damaskus durch Ananias an ſeine Seele kam.

erſt in Damaskus durch die Einwirkung des Ananias geſchieht. Auch über Ananias ſind die Erzählungen ſich nicht ganz gleich, indem das, was ihn die zweite Relation Kap. 22. ſprechen läßt, mehr mit der Rede der himmliſchen Erſcheinung Kap. 26., als mit dem zuſammenſtimmt, was nach Kap. 9. Ananias geſagt haben ſoll. Endlich ſcheint Lukas die ganze Erzählung von Ananias Kap. 9, v. 10 ff. aus einem aramäiſchen Aufſatze geſchöpft zu haben, wie der hebraiſirende Stil zeigt, der ſich ſonſt, wo er aus eigener Erfahrung erzählt, nicht findet.

Ohnerachtet alle dieſe Differenzen der Glaubwürdigkeit des Lukas nicht den geringſten Eintrag thun können, ſo ergibt ſich doch daraus ſo viel als unbezweifelt, daß es ihm um diplomatiſche Genauigkeit nicht zu thun war, und daß man mehr auf die Hauptſache als auf Einzelnheiten ſehen muß. Dazu wird man um ſo mehr berechtigt, da Paulus in ſeinen Briefen, ſo oft er auch Veranlaſſung, ja ſelbſt dringende Aufforderung hatte, dieſer Geſchichte und der Art, wie er zum Apoſtelamte gekommen war, zu gedenken, dennoch das, was Lukas erzählt, mit keinem Worte erwähnt. Alles, was ſich hierüber findet, iſt nur dieſes, daß Jeſus auch ihm erſchienen ſey, 1 Kor. 15, 8. (ὤφθη κἀμοί, doch ohne nähere Erklärung), daß er Jeſum auch perſönlich gekannt, 1 Kor. 9, 1. (ἑώρακα), und daß er ſein Apoſtelamt durch eine ἀποκάλυψιν Χριστοῦ, die nicht weiter erklärt wird, empfangen habe, Gal. 1, 12 ff. Eph. 2, 3. Dieſes Schweigen des Apoſtels (der doch in der Apoſtelgeſchichte Kap. 22. und Kap. 26. ſeine Bekehrung ohne eben dringende Veranlaſſung zu haben, zwei Mal erzählt) iſt allerdings auffallend, und mag auch nicht dadurch erklärt werden, daß man ſagen möchte, er habe früher die Sache mündlich erzählt gehabt und daher nicht nöthig gefunden, ſich in ſeinen Briefen darüber zu erklären, weil er auch in den Briefen an die Gemeinden, wo er nicht geweſen war, dieſes Wunders nicht gedenkt. Schon dadurch alſo zeigt ſich die Erzählung des Lukas als nicht ganz geeignet, um ihre einzelnen Umſtände zu irgend einem dogmatiſchen Beweiſe zu benutzen.

Eben ſo wenig aber berechtiget der Umſtand, daß Paulus ſo plötzlich umgewandelt worden ſey, zur Annahme eines ſolchen Ereigniſſes, als von Lukas erzählt wird. Denn theils haben wir doch ähnliche Beiſpiele, daß in wahrhaft religiöſen Gemüthern (und ein ſolches war Paulus) ſolche plötzliche Umſchläge erfolgen können, eben weil ſie immer redlich und eifrig dem folgen, was ſie als Wahrheit erkennen, und daher nicht ein Umſchlag des Gemüths und des Charakters, der nie ſchnell erfolgt, ſondern nur ein Umſchlag der Einſicht und Ueberzeugung bei ihnen erforderlich iſt, um ihrem Eifer die entgegengeſetzte Richtung zu geben; theils erfolgte nach Kap. 9. und 22. der Uebergang ſo plötzlich nicht, indem erſt noch ein dreitägiger Aufenthalt zu Damaskus und die Einwirkung des Ananias erforderlich war, ehe Paulus die Ueberzeugung gewann, daß Jeſus von Nazareth der Meſſias ſey.

Ob man aber gleich an der Wahrheit der Hauptſache, daß Paulus durch einen Blitz vom Himmel, der ihn auf dem Wege nach Damaskus betäubte, und durch die Einwirkung des Ananias aus einem Verfolger ein Verkündiger des Evangeliums geworden ſey, gar nicht zweifeln kann; und ob auch gleichfalls als wahr angenommen werden muß, daß Paulus in dieſem Lichte vom Himmel eine Erſcheinung (ὀπτασία) Jeſu ſelbſt, oder eines Engels fand: ſo iſt es doch, da bekanntlich die Schriftſteller des Alterthums insgeſammt bei Anführung der Reden und Geſpräche Anderer einer großen Freiheit ſich bedienen zu dürfen glaubten, erlaubt zu forſchen, wie wohl der innere Zuſammenhang zwiſchen dem äußerlichen Ereigniſſe und der Veränderung, die in dem Apoſtel geſchah, ſich habe geſtalten können. Man hat zu dem Ende die Erzählung des Lukas pſychologiſch zu erklären verſucht[146]); nämlich Pau-

---

146) S. Töllners vermiſchte Aufſätze, 2. Bds. 2. St. Eckermanns theol. Beitr. 2. Thl. S. 1 ff. Eichhorns Biblioth. der bibl. Lit. 6. Bd. 1. St. C. F. Ammon commentat. de repentina Sauli ad doctrinam christianam conversione. In

lus ſey auf ſeiner Reiſe nach Damaskus in ein Gewitter gekommen; ein Blitz habe neben ihm niedergeſchlagen, und ihn und ſeine Gefährten niedergeworfen und betäubt, den Apoſtel aber auf einige Zeit geblendet. Dem Apoſtel, der ſchon vorher an der Rechtmäßigkeit ſeines inquiſitoriſchen Eifers gezweifelt haben möge, habe dieſes, als er wieder zu ſich gekommen ſey, und die Sache bedacht habe, eine Erklärung des Himmels geſchienen, von der Verfolgung der Chriſten abzulaſſen. In Damaskus ſey er ſodann mit den Chriſten näher bekannt und zur Annahme des Chriſtenthums bewogen worden. Doch ſo ſcheinbar dieſes auch iſt; ſo erhebt ſich doch, um von geringen Schwierigkeiten abzuſehen[147]), der Zweifel dagegen: wie Paulus auf den Gedanken kommen

---

ſ. opusc. Erlang. 1793. 8. Scherers Schriftforſcher 2. St. No. 5. Wittig in Auguſti's neu. theol. Blättern, 3. Bd. 2. St. Schulze in Heinrichs Beitr. zu Beförd. theol. Wiſſenſchaften 1. Bd. 2. St. — Gegen die verſuchten natürlichen Erklärungen und für die beweiſende Kraft dieſer Bekehrung ſchrieb Bengel 2 Programme, die in deutſcher Ueberſetzung erſchienen: Ueber die Bekehrung des Apoſt. Paulus zum Chriſtenthum. Eine Abhandl. vom Prälat D. Bengel, aus d. Latein. überſ. von Niethammer. Tübing. 1826. 8.

147) Z. B. wie es doch möglich geweſen ſey, daß Paulus, von einem Blitze betäubt, auf der Stelle hätte Reflexionen anſtellen können, die er, oder Lukas, ſpäter in ein Geſpräch mit Jeſu hätten einkleiden können; daß doch nicht zu erwarten ſey, daß Lukas, der ſo ausführlich ſey, und auch ſo ſorgfältig bemerke, daß alles am hellen Mittag vorgefallen ſey, gar nichts ſage, was auf das Daſeyn eines Gewitters hindeute; daß der Sprung vom heftigſten Verfolger zum treuen Verkündiger, vom vorurtheilsvollen Phariſäer zum Apoſtel der Heiden und Gegner des Judaismus, doch ein großer und unbegreiflicher ſey; u. ſ. w. Mit Löſung der entſtehenden pſychologiſchen Schwierigkeiten hat ſich Greiling in Henke's Muſeum 3. B. 2. St. S. 226 ff. beſchäftigt, womit Planck's Geſchichte der Einführung des Chriſtenthums 2. B. S. 81 ff. zu vergleichen iſt, der auch ebendaſ. S. 110 ff. trefflich entwickelt hat, wie der Entſchluß, ſich zu den Heiden zu wenden, und dieſe von Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes zu befreien, in der Seele des Apoſtels allmälig reifte.

konnte, Jeſus ſey im Blitze, oder ſpreche im Donner. Er hielt damals noch ſeine Auferſtehung für Betrug; wie konnte er einen nach ſeiner Meinung falſchen Meſſias im Blitze ſehen? Paulus war ein Phariſäer, und glaubte mit den Phariſäern die Seelen der Verſtorbenen im Hades verſchloſſen. Er konnte alſo pſychologiſch in einem Blitze vom Himmel wohl eine Erſcheinung Gottes oder eines Engels, ſchwerlich aber die Erſcheinung eines verſtorbenen Menſchen ſuchen. Er konnte dadurch wohl zu dem Glauben kommen, daß Gott ein Mißfallen habe an ſeinem heftigen Eifer, aber nicht zu dem Glauben, daß er Jeſum geſehen habe, daß dieſer ihm erſchienen und der wahre Meſſias ſey.

Eben ſo wenig löſet die an und für ſich unhaltbare und verwerfliche Vermuthung Einiger[148]), daß Jeſus, nur ſcheintodt, nach ſeiner Wiederbelebung ſich im Verborgenen aufgehalten, aber ſich dem Apoſtel auf ſeinem Wege nach Damaskus dargeſtellt habe, um ihn von der Verfolgung abzuſchrecken, die Schwierigkeit der Sache, indem man nun immer nicht ſieht, wie Paulus einen leibhaftigen Menſchen nur immer für eine himmliſche Erſcheinung (ὀπτασία οὐράνιος, Apoſt. Kap. 26.) habe halten können, und woher der Blitz und Donner gekommen ſey, der ihn zur Erde warf und blendete.

Viel wahrſcheinlicher ſtellt ſich eine andere Vermuthung dar, nach welcher man die Erſcheinung, die Lukas erzählt, aus dem zu erklären ſucht, was Paulus 2 Kor. 12, 1—7. von einer Erſcheinung Chriſti (ἀποκάλυψις), die ihm geworden ſey, ſelbſt berichtet[149]); nämlich, daß er in einem

148) K. F. Bahrdt, Karl Venturini, Brennecke; deren Schriften in der ſyſtemat. Entwickelung S. 279. 282. S. 598. angeführt ſind.

149) Denn daß der ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ der Apoſtel ſelbſt ſey, erhellt daraus, daß er v. 5—7. ſagt: er könne ſich der Erſcheinungen und Offenbarungen (ὀπτασιῶν καὶ ἀποκαλύψεων, v. 1.) des Herrn wohl rühmen, und Gott habe ihm Leiden aufgelegt, daß er ſich deſſen nicht überhebe. Wären dieſe ὀπτασίαι einem

Zuſtande, den er ſelbſt mit deutlichem Bewußtſeyn nicht habe unterſcheiden können, in den Himmel entrückt worden ſey, und dort unausſprechliche Dinge wahrgenommen habe. Setzt man nun dieſe ὀπτασία mit der Erzählung des Lukas in Zuſammenhang; ſo ergibt ſich daraus folgender Hergang der Sache als wahrſcheinlich. Paulus war bei der Raſt während der Mittagshitze auf ſeiner Reiſe nach Damaskus entſchlummert, und ſah ſich im Geiſt in das Paradies entrückt und dort Jeſum. Dieſen im Paradieſe zu ſehen, den er im Todtenreich ſuchen mußte, mußte ſeine ganze Anſicht von Jeſu umkehren. Er durfte nun nicht zweifeln, daß er auferſtanden und zum Himmel erhoben, alſo der wahre Meſſias ſey, und mit dieſer Ueberzeugung mußte ſogleich das: „was verfolgſt du mich?" als ein Vorwurf vor ſeine Seele treten. Während dieſer Seelenviſion ſchlug ein Blitz neben ihn nieder, in welchem er, nach jüdiſcher Denkart, nichts anders ſehen konnte, als eine Beſtätigung der Wahrheit ſeiner Viſion und des ernſten Vorwurfs: was verfolgſt du mich? — Der Apoſtel war in jenem Zuſtande des Halbwachens, wo man ſelbſt hernach ungewiß iſt, ob man geträumt oder Wirklichkeit geſehen habe; noch 14 Jahre nachher war er ungewiß, ob er damals ἐν σώματι, oder ἐκτὸς τοῦ σώματος geweſen ſey. Mit ganz verändertem Sinn kam er nach Damaskus, wo nun Ananias ſeine Bekehrung vollends bewirkte. Bei der Zuſammenſtellung beider Thatſachen erklärt ſich alles, und die Glaubwürdigkeit ſowohl des Apoſtels als des Lukas bleibt gänzlich unverletzt. Nur macht ſie in der Zeitrechnung einige Schwierigkeiten, auf deren Erörterung hier aber nicht eingegangen werden kann [150].

Fremden begegnet; ſo ſieht man nicht ein, wie ſich der Apoſtel derſelben hätte rühmen und daraus einen Grund für ſein Anſehen hätte herleiten können.

150) In der vorigen Ausgabe dieſes Lehrbuchs wurde dieſe Vermuthung ſchon vorgetragen, der auch Emmerling (epistola Pauli ad Corinthios graec. Lips. 1823. 8.) beigetreten iſt. Für die Verbindung der ὀπτασία 2 Kor. 12, 1 ff. mit dem, was auf der Reiſe nach Damaskus geſchah, ſpricht auch der Umſtand, daß

Welche Erklärung dieſes Factums man aber auch annimmt, ſo bleibt doch die Glaubwürdigkeit und das Anſehn des Apoſtels dadurch unberührt. Paulus bewährte ſeinen Beruf zum Apoſtelamte durch das, was er that und lehrte, und durch ſein Eingehen in die Ideen Jeſu, worin er alle andere Apoſtel übertroffen zu haben ſcheint; und wenn auch eine wörtliche Berufung durch Jeſum zum Apoſtelamte bei ihm nicht ſtatt gefunden hätte, ſo bleibt doch die, einer wörtlichen Berufung für den Glauben gleichgeltende, Erweckung des Apoſtels durch die göttliche Vorſehung dem religiöſen Auge unverkennbar, das überall, wo ein Zuſammentreffen ſinnlicher Ereigniſſe für einen vernünftigen und ſittlichen Zweck ſtatt findet, die göttliche Leitung, auch ſchon im gewöhnlichen Leben, anerkennt.

§. 33.

Reſultat aus dem Bisherigen.

Die jetzt vorgetragenen Beweiſe für die Göttlichkeit der chriſtlichen Offenbarung, wenn ſie auch alle an ſich von gleichem Gehalte wären, können doch nicht auf gleiche Weiſe bei jedem Menſchen wirkſam ſeyn. Alles hängt von den Grundſätzen, den Einſichten, den Empfindungen, dem Charakter und ſelbſt dem Geſchmack der Individuen ab[151]).

Paulus gleich vorher 2 Kor. 11, 32. 33. von ſeinem Aufenthalt in Damaskus ſprach, und daher durch eine ſehr natürliche Ideenaſſociation auf das geführt werden konnte, was ſich auf ſeiner Reiſe nach Damaskus zutrug. Indeſſen hat der Verbindung beider Stellen mit wichtigen, hauptſächlich aus der Chronologie genommenen, Gründen der Recenſent von Emmerlings Schrift in den neuen theol. Annalen, Novb. 1823., widerſprochen.

151) Auch die alten Kirchenväter erkannten, daß man die Beweiſe für die Göttlichkeit des Chriſtenthums mit einander verbinden müſſe, weil ſie vereinigt viel kräftiger wirkten. Sie thaten dieſes daher auch ſelbſt, und folgten darin bald ihrer eigenen innern Erfahrung, bald den Bedürfniſſen derer, mit denen ſie zu thun hatten. Den Heiden hielten ſie beſonders die vernünftige Gotteslehre und die reine Moral des Chriſtenthums vor; aber

Der Philoſoph wird ſich am leichteſten von Chriſti göttlichem Anſehen und der Göttlichkeit ſeiner Lehre durch die Uebereinſtimmung der evangeliſchen Lehre mit der Vernunft überzeugen; der religiös Geſtimmte durch die Befriedigung, welche das Evangelium ſeinen ſittlichen Bedürfniſſen gewährt; der Staatsmann durch die politiſchen Wirkungen des Evangeliums und durch die Geſchichte ſeiner Gründung und Ausbreitung; der ernſte Moraliſt durch die ſittlichen Wirkungen des Evangeliums; der Kenner des menſchlichen Herzens durch die Geiſtes- und Charaktergröße Jeſu und ſeinen erhabenen Plan; der Verehrer der heiligen Schrift, und der, welcher von der Glaubwürdigkeit der Evangelien eine wohlgegründete Ueberzeugung hat, durch Wunder und Weiſſagungen. Bei manchen Individuen werden auch mehrere Beweiſe gleichen Werth und gleiche Kraft haben.

Man hat ſich daher zu hüten, einen Beweis für den einzigen zu erklären, und ihn auf Unkoſten der andern zu erheben; vielmehr ſind ſie alle mit einander zu verbinden. Denn in der Praxis haben alle Beweiſe, die mathematiſchen ausgenommen, nur eine relative Kraft, und das Meiſte hängt von dem Individuum ab, das man überzeugen will. Wie würde es ſich ſonſt erklären laſſen, daß Beweiſe ad hominem oft weit wirkſamer ſind, als Beweiſe ad veritatem?

Faßt man nun alle dieſe Beweiſe zuſammen, ſo geben ſie ſo wichtige Data an die Hand, daß man an dem göttlichen Urſprung des Chriſtenthums nicht zweifeln kann. Denn weder ſtärkere noch zahlreichere Beweiſe für den göttlichen Urſprung einer Lehre dürften überhaupt möglich ſeyn, und bei keiner andern Religion in der Welt findet

---

auch die Weiſſagungen des alt. Teſt., ob ſie gleich letztere hauptſächlich gegen die Juden gebrauchten. Den Philoſophen ſuchten Juſtinus Mart., Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Origenes, hauptſächlich zu zeigen, daß die heiligen Schriften alle wahre Philoſophie enthielten und doch unbezweifelt älter ſeyen als alle Philoſophen der Griechen.

ſich das, was für das Chriſtenthum ſpricht. Das §. 21. gezogene Reſultat alſo, daß die chriſtliche Lehre, als eine göttliche, für uns allein Richtſchnur des Glaubens und Lebens ſeyn könne, iſt hinlänglich begründet.

Die Frage aber, wo die chriſtliche Religionslehre zu finden ſey, führt uns zu der doppelten Unterſuchung 1) über den Codex der chriſtlichen Offenbarung und 2) über deſſen Gebrauch, oder die Ableitung der geoffenbarten Wahrheit aus ihm.

Zweites Kapitel.

Von dem Codex der Offenbarung.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Codex der chriſtlichen Offenbarung überhaupt.

§. 34.

Hiſtoriſcher Begriff der heiligen Schrift.

Es gibt eine doppelte Anſicht von der heiligen Schrift; eine hiſtoriſche und eine dogmatiſche. Die **hiſtoriſche** betrachtet ſie als geſchichtliche glaubwürdige Urkunden der alt-jüdiſchen und chriſtlichen Religion, und ſtellt ſie mit jedem andern Buche auf gleiche Linie. Die **dogmatiſche** betrachtet ſie als zuverläſſige und einzige Urkunden der Offenbarung, und gibt ihr in dieſer Rückſicht eine höhere Würde als allen andern Schriften. Die Namen der heiligen Schrift ſtammen insgeſammt aus der letztern Anſicht ab. Die Juden nannten das A. T. *κατ᾽ ἐξοχήν* die Schrift, *γραφήν* (Joh. 19, 36. Apoſt. 8, 32. Matth. 22, 29.), und auch mit dem Beinamen heilige Schrift, *γραφὰς ἁγίας*, *ἱερὰ γράμματα*, כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ, (Röm. 1, 2. 2 Tim. 3, 15.), ein Name, den die Chriſten ſpäter auch mit auf das N. T. übertrugen. Das moſaiſche Geſetz, oder der Pentateuch hieß insbeſondere *βίβλος τῆς διαθήκης*, סֵפֶר הַבְּרִית 2 Moſ. 24, 7. 1 Makk. 1, 57. Sir. 24, 23.—

auch διαθήκη allein (Sir. 28, 7.), weil es die Urkunde des zwiſchen Jehovah und dem iſraelitiſchen Volke beſtehenden Vertrags war[152]). Da nun Matth. 26, 28. 2 Kor. 3, 14. das Chriſtenthum als eine neue διαθήκη vorgeſtellt wird, ſo trug man dieſes (ſchon Origenes, homil. in Jerem. 4, 6.) auch auf die Urkunden des Chriſtenthums über; daher Vetus Test., Nov. Test. Der von Tertullian bisweilen gebrauchte Ausdruck: instrumentum (z. B. adv. Marc. 4, 1.), deſſen ſich auch Auguſtin öfterer bediente (de civ. Dei, 20, 4.), verlor ſich dagegen wieder aus dem kirchlichen Sprachgebrauche. — Der Name τὰ βιβλία, d. i. die Bücher κατ᾽ ἐξοχήν, (eben ſo viel als γραφή), wurde durch Chryſoſtomus üblich.

Das alte Teſtament iſt die Sammlung der Schriften, welche die Juden als von Propheten geſchrieben anſahen und verehrten[153]). Ueber ſeine Aechtheit, Glaub-

152) Das griechiſche διαθήκη und das Hebr. בְּרִית überſetzt die Vulgata häufig durch testamentum; denn dieſes Wort bedeutete in der ſpätern Latinität (z. B. bei Irenäus) ſo viel als Einrichtung, Geſetz, oeconomia. Vergl. Stange's theol. Symmikta, 2r Thl. (Halle 1802. 8.). Auch die LXX brauchen διαθήκη für das Hebr. עֵיד und עֵדוּת, constitutio, lex. Διαθήκη und בְּרִית heißt aber nicht nur Geſetz, ſondern auch Bund, Vertrag, gegenſeitiges Verſprechen (Luk. 1, 7. Gal. 3, 17.). Die moſaiſche Religion hatte die Form eines Vertrags (mutuae promissionis) zwiſchen Jehovah und dem iſraelitiſchen Volke, deſſen Mittler Moſes war. Die Iſraeliten verſprachen, Jehovah allein zu verehren und ſein Geſetz zu halten; und dieſer verſprach dagegen ihr Gott, d. h. ihr Beſchützer und Wohlthäter zu ſeyn. Der Bund, deſſen Mittler Jeſus war, beſteht darin, daß die Menſchen geloben an Jeſum zu glauben und ſeiner Lehre zu gehorchen, Gott aber ihnen verheißt, ihnen die Sünde zu vergeben und ſie ſelig zu machen.

153) Nicht nur den Pentateuch und die eigentlichen Propheten, ſondern auch die hiſtoriſchen Schriften hielten ſie für Werke der Propheten, oder der mit dem πνεῦμα ἅγιον erfüllten Prieſter. Denn der Grundbegriff des Hebr. נָבִיא iſt interpres Dei, jeder, der den göttlichen Willen kund thut, daher auch Joſua, nach dem theokratiſchen Princip des alten Teſt., ein Prophet heißt. Sie

würdigkeit und Integrität können hier keine Unterſuchungen angeſtellt werden, da ſie theils nicht nöthig ſind, indem wir nach §. 17—20. das A. T. nicht als Urkunde chriſtlicher Offenbarung anſehen können, theils ſo weitläuftig, daß ſie einer eigenen Wiſſenſchaft, der Einleitung ins A. T., vorbehalten werden müſſen[154]. Wenn man Authentie im ſtrengen Sinne nimmt, nämlich als die Eigenſchaft eines Buchs, nach welcher es wirklich von dem Verfaſſer herrührt, dem es zugeſchrieben wird; ſo iſt die Authentie des A. Teſt. ſchwer zu beweiſen, da wir von ſo vielen ſeiner Schriften die Verfaſſer nicht kennen; nimmt man aber Authentie in weiterm Sinne für die Eigenſchaft eines Buchs, nach welcher es als hiſtoriſch-glaubwürdige Urkunde überhaupt angeſehen werden kann, alſo mit Axiopiſtie gleichgeltend, ſo iſt der Beweis leichter. Das jüdiſche Volk, das dieſe Bücher immer mit Sorgfalt bewahrte, (5 Moſ. 31, 9. 24—26. Joſ. 24, 26. 1 Sam 10, 25.) hat ſie ſtets für glaubwürdig gehalten. Die ſpätern heiligen Schriften der Hebräer benutzen die älteſten, und füh-

---

theilten daher das A. T. in 1) Geſetz, הַתּוֹרָה ὁ νόμος, 2) Propheten, הַנְּבִיאִים, προφῆται (und zwar in 2 Abtheilungen, die frühern Propheten, רִאשׁוֹנִים, welche die Bücher Joſua, Richter bis zu den Büchern der Chronik umfaßten, und die ſpätern, אַחֲרוֹנִים, Jeſaias, Jerem., Ezech. und die kleinen Propheten — und 3) τὰ ἄλλα scl. γράμματα (Prolog. zu Sirach), oder wie ſie Luk. 24, 44. von der erſten Schrift dieſer Abtheilung genannt werden ψαλμοί, wofür ſpäter der Name הַכְּתוּבִים, ἁγιόγραφα, üblich wurde.

154) J. G. Eichhorn, Einleit. ins A. T., 3te Aufl. 3 Thle., Leipz. 1803. gr. 8. oder der „kritiſchen Schriften" Eichhorns. 1—3r Thl. G. L. Bauer, Entwurf einer hiſtoriſch-kritiſchen Einleit. ins A. T. 3te Aufl. 1806. 8. Joh. Jahn (Kathol.) Einleit. in die göttl. Schriften des alten Bundes, 2 Thle. 2te Aufl. Wien, 1802 f. gr. 8. J. W. C. Auguſti, Grundriß einer hiſtor. krit. Einleit. ins A. T. Leipz. 1806. 8. Leonh. Bertholdt, Einleitung in ſämmtliche kanoniſche und apokryph. Schriften des alten und neuen Teſt. 5 Thle., Erl. 1812—16. gr. 8. Die ausführliche Literatur auch über einzelne Theile des alten Teſt. in dieſer Rückſicht ſ. in der ſyſtem. Entwickel. S. 286—292.

ren ihre Geſchichte an, wie Jeſ. 63, 11 ff. Hoſ. 12, 4. 5. 13. Hab. 3, 11. (vergl. Joſ. 10, 3.) Pſ. 78. Pſ. 104 bis 107. Pſ. 114. Pſ. 135. und 136. Dan. 9, 2. 1 Kön. 2, 3. 1 Chron. 17, 9. 31, 3. 2 Kön. 22, 8. 1 Sam. 12, 8 ff. 2 Chron. 25, 12 ff. Die apokryphiſchen Schriften des A. T., die zwiſchen dem Exil und Chriſti Geburt, wenn auch nicht ohne Ausnahme, doch gröſtentheils geſchrieben ſind, kennen nicht nur das A. Teſt. bereits als ein geſammeltes und in gewiſſe Theile geordnetes Ganze, ſondern ſie führen die Geſchichte des A. T., die Ausſprüche und Bücher deſſelben häufig an[155]), und man kann nachweiſen, daß alle altteſtamentliche Bücher, die wir noch jetzt haben, mit Ausnahme des hohen Liedes, und einiger kleinen Stücke, in ihnen gebraucht und angeführt ſind. Auch die Schriften des Philo und des Joſephus[156]), die Schriften des neuen Teſt. und der Talmud bezeugen die Aechtheit des alten Teſt., ſo wie die frühzeitig gemachten Ueberſetzungen deſſelben, beſonders die alexandriniſche, unwiderſprechlich beweiſen[157]), daß bald nach dem Exil ſchon unſre jetzige Sammlung heiliger Schriften exiſtirt hat, und als ächt verehrt worden iſt, und daß ſeit dieſer Zeit damit keine bedeutenden Veränderungen vorgegangen ſind[158]).

Einzelne Theile der heiligen Schrift, wie z. B. das Geſetz, manche Partien der Pſalmen und Propheten, mögen

---

155) Die Induction der Stellen ſ. in Bretſchneiders Dogmatik der apokryph. Schriften des A. T. S. 64 ff. Beſonders merkwürdig ſind Kap. 44. bis 50. im Sirach.

156) C. F. Hornemann Observat. ad illustrationem doctrinae de Canone V. T. ex Philone. Heidelb. 1775. 8. C. F. Schmid enarratio sententiae Flavii Josephi de libris V. T. Viteb. 1777. 4. — C. G. Bretschneider capita theol. jud. e Flav. Josephi scriptis collecta p. 5. sqq.

157) S. die Schriften über den Kanon des A. T.

158) Früher verloren gegangene Schriften werden Joſ. 10, 13. 2 Sam. 1, 17. 1 Chron. 4, 22. 29, 29. 2 Chron. 9, 29. 12, 15. 20, 34. 1 Kön. 11, 41. 4, 32. angeführt.

ſchon vor dem Exil geſammelt geweſen ſeyn; aber wahrſcheinlich iſt es, daß die Wiederherſteller des jüdiſchen Staats, Esra und Nehemia, auch die heiligen Schriften ihrer Nation, ſo weit ſie der Zerſtörung entgangen waren, ſammelten, und an dieſelben ihre eigenen Schriften von der Wiederherſtellung des Staats und Gottesdienſtes anſchloſſen. Auch ſpricht dafür die Erſcheinung, daß wir von dieſen Zeiten an viele Beweiſe finden, daß der Codex des A. Teſt. in ſeiner jetzigen Geſtalt vorhanden geweſen iſt. Nach 2 Makk. 2, 13. ſoll Nehemias eine Tempelbibliothek veranſtaltet, und die Schriften von den Königen (d. i. die Bücher Samuels, der Könige, der Chronik), die Propheten, die Schriften Davids (die Hagiographa), und die Briefe der perſiſchen Könige (Esra, Nehemia) geſammelt haben*). Mehr Ungewiſſes hat die ſpätere Tradition der Rabbinen, daß Esra, als Vorſteher der großen Synagoge[159]), die heiligen Schriften geſammelt, kritiſch berichtigt, und in die jetzige Geſtalt gebracht habe. Dieſe Sage gründet ſich vielleicht bloß auf das Beiwort des Esra הַסּוֹפֵר, ὁ γραμματεύς. So viel iſt aber ſicher, daß ſchon vor Sirachs Zeiten (ungefähr 131 Jahre vor Chriſti Geburt) nicht nur die Sammlung der heiligen Schriften geſchehen, ſondern auch ihre Eintheilung in drei Theile: Geſetz, Propheten und Hagiographa, gewöhnlich geweſen ſeyn muß. Denn ſchon im Prolog zum Jeſus Sirach findet ſich dieſe Eintheilung νόμος, προφῆται καὶ τὰ ἄλλα, ſpäterhin ἁγιόγραφα genannt**), die auch im N. Teſtam. Luk. 24, 24. und im Philo und Joſephus vorkommt, wel-

---

*) Die Erörterung dieſer Stelle ſ. in Bretſchneider's Dogmat. der apokryph. Schriften. S. 61.

159) Die כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה, nach Tractat. Talmud. Hieros. Megill. fol. 74. Bava Bathra fol. 15. Vergl. Bertholdts Einleit. in die heil. Schrift, I. 69 ff. Eichhorns Einleitung ins A. T. 1. 28. Dagegen de Wette Einleit. 2te Aufl. S. 15 ff.

**) ſ. Bretschneider liber Jesu Sirac. (Ratisb. 1806. 8.) p. 41 sqq.

cher letztere überhaupt die einzelnen Bücher der heiligen Schrift genauer anführt[160]). Da der Name ἁγιόγραφα (כְּתוּבִים) erſt ſpät üblich wurde, ſo findet man den ganzen Codex auch oft bloß mit dem Ausdruck Geſetz und Propheten angeführt (Luk. 16, 29. 31. Apoſt. 24, 14. 2 Makk. 15, 9. 4 Makk. 18, 10.). Daß man aber unter den Propheten auch die Hagiographa begriff, weil man deren Verfaſſer auch für Propheten hielt, ſieht man aus 4 Makk. 18., wo unter dieſem Titel die Stellen Pſ. 34, 20. und Sprüchw. 3, 18. angeführt werden *).

In die Sammlung der heiligen Schriften hatte man nur die in der hebräiſchen (der heiligen) Sprache geſchriebenen Bücher aufgenommen, und es ſcheint, als ob man dieſe Sammlung gegen die Zeit des Antiochus Epiphanes für geſchloſſen erklärt habe. Die ſpäterhin, wahrſcheinlich nicht im heiligen Dialekt, ſondern in aramäiſcher und zum Theil in griechiſcher Sprache, geſchriebenen Schriften, erhielten niemals göttliches Anſehen bei den Juden, ungeachtet ſie bekannt, gebraucht und häufig der griechiſchen Ueberſetzung des A. T. beigefügt wurden. Ob die alexandriniſchen Juden alle dieſe Schriften, von den Chriſten ſpäterhin *apokryphiſche* genannt, oder nur einige derſelben den heiligen Schriften beigezählt haben, bleibt ungewiß **); hingegen iſt deſto gewiſſer, daß diejenigen Vä-

---

160) *Philo* de vita contempl. T. II. p. 475. ed. Mang. *Joseph.* c. Ap. I. 1. §. 8. ſ. *Bretschneider* cap. theol. jud. e Josepho p. 5 sqq. *Eichhorns* Einleit. ins A. T. 1r Thl. S. 34 ff. und 75 ff.

*) C. Fr. *Schmid* diss. qua divina origo libr. canon. V. T. ex antiquis scriptis Judaeor. et Christ. probatur et vindicatur. Vit. 1772. 4.

**) Ueber die Meinung, daß der Kanon der alexandriniſchen Juden von dem der paläſtinenſiſchen verſchieden geweſen ſey ſ. Verſuch einer Beleuchtung des jüd. und chriſtl. Bibelkanons (von *Corrodi*), 2s Bdchen. Halle 1792. 8. *Eichhorn's* Biblioth. 4r Bd. S. 252. *Deſſen* Einleit. ins A. T. §. 20—50. Vergleiche *Repertor.* für bibl. u. morgenl. Literat. 5r Thl. u. *Beiträge* zur Beförder. des vernünft. Denk. ꝛc. 5tes Heft.

ter der chriſtlichen Kirche, welche das Hebräiſche verſtanden und Bekanntſchaft mit den Juden hatten, z. B. Melito, Cyrillus, Gregorius Nazianzenus und andere, die apokryphiſchen Schriften des A. Teſt. nicht mit zu den kanoniſchen rechneten, daß dieſes aber von den ägyptiſchen Kirchenvätern, denen die lateiniſchen hauptſächlich folgten, allerdings geſchehen iſt. Das dritte Concilium zu Carthago, zu Ende des 4ten Jahrh., nahm die Apokryphen zuerſt mit in den Kanon auf, und die römiſche Kirche rechnet ſie noch jetzt (S. Decreta Concil. Trid. Sess. IV.) zum Ganzen der göttlichen Schriften; hingegen in der griechiſchen Kirche verloren ſie, hauptſächlich durch des Origenes Hexapla, ihr Anſehen, ſo wie auch unſre Kirche ſie als göttliche Schriften nicht anerkannte.

Das neue Teſtament iſt die Sammlung glaubwürdiger Urkunden der chriſtlichen Religion, die Lehre und Geſchichte ihres Stifters und ſeiner Apoſtel enthaltend. Dem Inhalte nach theilt man es in hiſtoriſche Schriften (Evangel. und Apoſtelgeſch.), apoſtoliſche Briefe und ein prophetiſches Buch, die Offenbarung Johannis. Die frühere Abtheilung in τὸ ευαγγέλιον und ὁ ἀπόστολος[161]) erloſch im 3ten Jahrh. und das Ganze bekam den gemeinſchaftlichen Namen ἡ καινὴ διαθήκη, novum testamentum. Man nahm in dieſe Sammlung nur ſolche Bücher auf, die man von den Apoſteln ſelbſt geſchrieben, oder doch, wie die Evangelien des Markus und Lukas, von ihnen für gebilligt und autoriſirt hielt. In der erſten chriſtlichen Kirche waren es hauptſächlich die Schriften des A. T., die man in den chriſtlichen Verſammlungen vorlas und erklärte, indem man

---

161) Die erſte Sammlung des N. T. geſchah in Kleinaſien, und enthielt τὸ εὐαγγέλιον, wahrſcheinlich den Lukas, und ὁ ἀπόστολος, mehrere apoſtoliſche Briefe. Nachdem mehrere Schriften ähnlicher Art damit verbunden worden waren, bediente man ſich der Namen τὸ εὐαγγελικόν und τὸ ἀποστολικόν scil. σύνταγμα. (Clem. Strom. V, 664. VI, 784. Tertull. de bapt. c. 15. de pudicit. c. 11. 12. Iren. adv. haer. I, 3–6. S. Bertholdts Einleit. 1r Thl. S. 49 ff.

ſie als Codex der göttlichen Offenbarung für die Chriſten für verbindlich hielt, und durch die allgemein verbreitete allegoriſche Auslegung ſie leicht auf das Chriſtliche herüber zu deuten vermochte. Auch gab das A. Teſt. hinlänglichen Grund zu dem Unterricht über die beiden Hauptpunkte, welche als Gegenſatz gegen Heidenthum und Judenthum die Lehrer des 1ten und 2ten Jahrh. vorzugsweiſe beſchäftigten, nämlich daß es (Joh. 17, 3.) nur einen wahren Gott gebe, und daß Jeſus von Nazareth der große durch das A. T. vorher verkündigte Prophet und Geſandte Gottes ſey. Zugleich aber führte man auch Ausſprüche Chriſti an, welche theils in unſern Evangelien ſich wieder finden, theils aber auch nicht in ihnen enthalten ſind. Schon im 2ten Jahrh. aber mehren ſich die Anführungen aus den geſchriebenen Evangelien und den apoſtoliſchen Briefen, und ſchon zu Origenes Zeiten wurde das neue Teſt. als Religionsurkunde fleißig gebraucht und erklärt, ohne daß man jedoch dadurch die Schriften anderer Lehrer, als den Hirten des Hermas, ſogleich ausgeſchloſſen hätte. Je unſicherer aber in der Kirche die mündliche Ueberlieferung der Lehre der Apoſtel wurde, und je mehr man (ſchon Clemens von Alexandr. und Origenes) dem N. Teſt. Inſpiration zuſchrieb, deſto höher mußte das Anſehen deſſelben ſteigen, deſto mehr mußte es als *κανών*, d. i. Regel des chriſtlichen Glaubens und Lebens angeſehen werden*). Kanoniſche Schriften

*) *Κανών*, eigentlich ein Meßſtift, Regel, Maaß, Vorſchrift; Vorſchrift des Glaubens und Lebens. S. Henr. Planck, progr. nonnulla de significatu Canonis in ecclesia antiqua ejusque serie recte constituenda. Goett. 1820. 4. Daher *κανών* bei den Kirchenvätern: die Regel des chriſtl. Glaubens und Lebens, wie Clem. Alex. Strom. IV, 3. *κατὰ τὸν κανόνα τοῦ εὐαγγελίου.* Daſelbſt VI, 15. *κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα*, nach der kirchlichen Lehre. Dann metonymiſch: die Bücher, welche dieſe Regel enthalten, wie bei Chryſoſt. homil. 58. in Gen. *ὁ τῆς θείας γραφῆς κανών*, und, weil man nur die inſpirirten Schriften als Regel anſah, *βιβλία κανονικά*, inſpirirte, von wirklich inſpirirten Männern abſtammende Schriften. In den lateiniſchen Vätern ſagt

hießen nun inſpirirte Schriften, und dann, weil man dieſe allein in den Kirchen vorlas, libri in ecclesia publice praelegendi, wohin manche, ob man ſie gleich mit unter die inſpirirten rechnete, wegen möglichen Misbrauchs nicht gehörten, z. B. die Koheleth, das Hohelied, die Apokalypſe. Je mehr ſich die Zahl untergeſchobener Bücher häufte, deſto ſorgfältiger mußte man ſeyn, um nur ächte Schriften der Evangeliſten und Apoſtel in die kirchlichen Verzeichniſſe einzutragen; und ſo erhielt kanoniſch auch die Bedeutung apoſtoliſch, prophetiſch. Nach dieſer Verſchiedenheit des Wortes kanoniſch bildete ſich auch die Bedeutung des entgegengeſetzten Prädikats apokryphiſch.

Der Kanon des N. Teſt. iſt in den älteſten Zeiten nicht immer derſelbe geweſen[162]). Euſebius (hist. eccles. 3 B. 25 K. und 6 B. 25 K.) iſt der erſte, der ausführliche Nachricht davon gibt. Nach ihm nahm man zu ſeiner Zeit alle Bücher, die jetzt unſer neues Teſt. bilden, als unbezweifelt ächt an, ausgenommen den 2ten Br. des Petrus, den 2ten und 3ten Br. des Johannes, den Brief an die Hebräer, die

---

der Ausdruck regula fidei oder veritatis daſſelbe, was die griechiſchen κανών nannten.

162) J. S. Semler, Abhandlung von freier Unterſuchung des Kanons, 4 Thle. Halle 1771—75. 8. (H. Corrodi) Verſuch einer Beleuchtung des jüdiſchen und chriſtl. Bibelkanons. 2s Bändchen, Halle 1792. 8. — E. H. D. Stosch, comment. de libror. N. T. canone. Frankf. 1755. 8. C. F. Weber, Beiträge zur Geſch. des neuteſt. Kanons. Tüb. 1791. 8. Uebrigens ſind über Kanon, Authentie, Integrität u. ſ. w. des N. T. die Einleitungen ins N. T. zu vergleichen, beſonders Bertholdts Einleit. ſ. Anmerk. 154. J. D. Michaelis Einleit. in die göttl. Schriften des N. Bundes, 4te Aufl. 2 Thle. Gött. 1788. 4. wozu gehören Herb. Marſh, Anmerkk. und Zuſätze zu Michaelis Einleit. ꝛc. Aus d. Engl. von Roſenmüller. 2 Thle. Gött. 1795. und 1803. 4. J. G. Eichhorn, Einleit. ins N. T., 3 Bände in 4 Abtheilungen, Leipz. 1804 ff. (ſeiner kritiſchen Schriften 5—7ter Thl.) J. L. Hug, Einleit. in die Schriften des N. T. 2 Thle. Tüb. 1808. gr. 8. Andere Schriften, beſonders über einzelne Theile des N. T., ſ. in der ſyſtemat. Entwickel. S. 280—288.

Offenbar. Johannis und die Briefe des Jacobus und Judas, welche von Einigen, manche auch von Mehrern für unächt gehalten wurden. Dieſe Schriften, deren Aechtheit Widerſpruch gefunden hatte, nannte er *ἀντιλεγόμενα*, die andern Schriften des N. T., die einmüthig für ächt anerkannt wurden, *ὁμολογούμενα*, und die offenbar untergeſchobenen *νόθα*, oder *ἄτοπα*[163]). Doch am Ende des 4ten Jahrh. war der neuteſtamentliche Kanon nach ſeinem gegenwärtigen Umfange beſtimmt, und am Ende des 5ten Jahrh. anerkannt.

Die fides humana des neuen Teſt. wird durch die Authentie, Glaubwürdigkeit und Integrität deſſelben begründet. — Unter der Aechtheit (*αὐθεντία*) einer Schrift verſteht man genuinam libri originem, oder die Eigenſchaft einer Schrift, nach welcher ſie von dem Verfaſſer, dem ſie zugeſchrieben wird, oder wenn ſich der Verfaſſer nicht genannt hat, zu der Zeit, bei dem Volke, und unter den Umſtänden geſchrieben iſt, als ſie ihrem Inhalte nach geſchrieben ſeyn will. Die Glaubwürdigkeit (*ἀξιοπιστία*) einer Schrift, die von der Glaubwürdigkeit ihres Verfaſſers und ihrem Inhalte abhängt, iſt die Beſchaffenheit derſelben, nach welcher ſie öffentlichen Glauben verdient. Die Integrität aber iſt die Beſchaffenheit einer Schrift, nach welcher ſie wirklich noch ſo vorhanden iſt, wie ſie urſprünglich geſchrieben wurde, und keine ſolchen Verfälſchungen erhalten hat, durch welche ihr Gebrauch unſicher, und die Meinung ihres Verfaſſers unkenntlich geworden wäre. Einzelne corrupte

163) Ueber dieſe Eintheilung des Euſebius ſind die Meinungen der Gelehrten, da die Stelle einige Dunkelheit hat, nicht ganz übereinſtimmend. S. Schmidt in Henke's Magaz. 5r Bd. 3s St. Flatt in ſ. Magaz. 7s St. S. 227 ff. 8s St. S. 75 ff. J. P. S. Vogel, commentatt. I—III. de canone Euſebiano. Erl. 1809.—11. 4. Fr. Lücke, Ueber den neuteſtamentl. Kanon des Euſebius von Cäſarea. Berl. 1817. gr. 8. Vergl. Bertholdts Einleit. 1r Thl. S. 116 ff. Die Gründe, warum Einige die *ἀντιλεγόμενα* verwarfen, waren meiſtens innere Gründe, wie bei der Offenb., den Briefen des Jakobus und Petrus.

Stellen und verdorbene Lesarten können dieſe Eigenſchaft nicht aufheben. Die **fides divina** des N. T. ſetzt aber die **fidem humanam** deſſelben voraus, die daher erſt erwieſen ſeyn muß, ehe man ihr jene zuſchreiben kann. Doch iſt es ein Irrthum, wenn man glaubt, das göttliche Anſehen des N. T. hange allein und einzig von dem hiſtoriſchen Zeugniſſe ſeiner Aechtheit ab; daher der Vorwurf, den katholiſche Polemiker unſrer Kirche machen, daß ſie die Tradition um der Göttlichkeit der Schrift willen verwerfe, und doch die Göttlichkeit der Schrift nur auf das Zeugniß der Kirche über die Aechtheit des N. T. gründe, ein grundloſer iſt. Das Anſehen der Schrift, oder des N. T. (denn von dieſem als dem Erkenntnißprincip chriſtlicher Offenbarung ſprechen wir hier allein) als eines göttlichen gründet unſre Kirche nicht allein darauf, daß es von Propheten und Apoſteln geſchrieben ſey, ſondern auch darauf, daß es Gottes Wort enthalte. Die Ueberzeugung von der Göttlichkeit des N. T. hat nämlich offenbar einen doppelten Grund, und beruht 1) auf ihren Verfaſſern und 2) auf ihrem Inhalt. — Die Urkunden der Offenbarung müſſen entweder von dem Dolmetſcher der Offenbarung ſelbſt, oder doch von ſeinen unmittelbaren Schülern, die den Unterricht aus ſeinem Munde empfingen, von ihm zu Lehrern beſtimmt wurden und Augenzeugen ſeines Lebens waren, geſchrieben ſeyn, weil nur von dieſen die treueſte und wahrſte Relation der Geſchichte und Lehre des Verkündigers göttlicher Offenbarung erwartet werden kann; alſo von den Apoſteln, da Jeſus ſelbſt nichts Schriftliches hinterlaſſen hat. Dieſe waren nicht nur Augenzeugen ſeines Lebens und Ohrenzeugen ſeiner Lehre, ſondern ſie wurden auch von Jeſu zu Verkündigern des Evangeliums gebildet und berufen, ſie bekamen die Vollmacht, es den Völkern vorzutragen; er ſandte ſie eben ſo, wie ihn der Vater geſendet hatte, und ſie hatten daher einen Auftrag, wie ihn kein Andrer bekam und bekommen konnte (Matth. 18, 18. Luk. 10, 16. Joh. 13, 20. 17, 18. 20, 21.); daher auch ihnen der Geiſt in einer Maaße verheißen wurde, wie ſonſt Keinem. Der Beweis alſo, daß

eine Schrift von einem Apoſtel geſchrieben ſey, iſt zugleich der Beweis, daß ſie unter dem Einfluſſe göttlicher Erleuchtung geſchrieben ſey, und Gottes Wort enthalte.

Der Beweis aber, daß eine Schrift eine apoſtoliſche ſey, iſt eben wegen des Letztern aus hiſtoriſchen Zeugniſſen allein nicht zu führen; denn er ruht auf einem doppelten Zeugniſſe, einem äußern der älteſten Kirche, und einem innern, oder der innern Bewährung einer Schrift als einer göttlichen und apoſtoliſchen durch ihren Inhalt und ihre Wirkung. Das äußere Zeugniß gibt die Kirche, aber nicht die Kirche überhaupt, ſondern nur die erſte Kirche, welche die Apoſtel noch kannte, ihren Unterricht hörte, ihre Handſchriften beſaß. Die ſpätere Kirche, bei der dieſes alles nicht ſtatt fand, kann nicht mehr bezeugen als noch jetzt jeder Chriſt, der in Hinſicht des äußern Zeugniſſes ſich auch an die Ausſprüche der erſten chriſtlichen Zeit halten, auf dieſe ſich ſtützen muß. Wie wenig hierbei, bloß hiſtoriſch die Sache betrachtet, die Kirche als Kirche das Zeugniß gibt, ſondern nur als erſte mit den Apoſteln noch durchs Leben verbundene Zeit, erhellt daraus, daß wir auch das hiſtoriſche Zeugniß der Feinde der Apoſtel über die Aechtheit ihrer Schriften würden gelten laſſen müſſen, wenn wir ein dergleichen Zeugniß hätten. Das hiſtoriſche Zeugniß kann alſo weiter nichts erhärten, als dieſes, daß das mit den Apoſteln verbundene erſte Zeitalter gewußt habe, daß dieſe oder jene Schrift von ihnen herrühre. Dieſes Wiſſen vom apoſtoliſchen Urſprunge jener Schrift konnte aber verſchiedener Art ſeyn, ein unmittelbares oder ein abgeleitetes. Unmittelbar konnten die einzelnen Kirchen wiſſen, daß diejenigen Schriften apoſtoliſch ſeyen, welche ſie ſelbſt aus den Händen der Apoſtel empfangen hatten, wie z. B. die Gemeinden dieſes bezeugen konnten von den durch die Apoſtel an ſie geſendeten Originalbriefen. Auch kann man dahin das Wiſſen der Gemeinden rechnen, welche ſich von einer ſolchen Originalſchrift Abſchriften machen ließen. Bei den hiſtoriſchen Schriften fand dieſes unmittelbare Wiſſen ſtatt bei den Kirchen, in denen die Apoſtel ihre Schriften vorgeleſen,

ſie abgegeben, oder ſie doch für die ihrigen anerkannt hatten. Nachdem aber die Autographa der apoſtoliſchen Schriften verloren waren, ſo wurde das Wiſſen von dem apoſtoliſchen Urſprunge der nun bloß in gemachten Copien exiſtirenden apoſtoliſchen Schriften ein mittelbares, d. h. ein nur aus den Zeugniſſen der Gemeinden, welche ein unmittelbares Wiſſen gehabt hatten, abgeleitetes. Dieſes mußte natürlich durch die Zeit nicht nur, ſondern auch durch die große Ausbreitung der Gemeinden, und durch die immer größer werdende Schwierigkeit, das abgeleitete Wiſſen auf das urſprüngliche zu beziehen, und den Zuſammenhang beider nachzuweiſen, an ſeiner Sicherheit verlieren; und dieſes um ſo mehr, da in jenem Zeitalter das Vertrauen zu dieſer Ableitung durch eine große Menge untergeſchobener Schriften geſtört wurde. So geſchah es, daß ſchon von den ſogenannten Antilegomenen zu Euſebius Zeiten keine genügende Nachweiſung von dem Wiſſen ihres apoſtoliſchen Urſprungs mehr gegeben werden konnte, und daß die, welche ihre Aechtheit behaupteten, dieſelbe nicht mehr aus dem Zeugniſſe der erſten Kirche völlig zu erweiſen vermochten. Hieraus ergibt ſich 1) daß das Zeugniß der ganzen Kirche in ſpäterer Zeit den apoſtoliſchen Urſprung einer Schrift nicht erweiſen kann, ſondern daß ihr Zeugniß nur dadurch ein Gewicht bekommt, daß es aus dem Zeugniſſe derer, die ein unmittelbares Wiſſen hatten, abgeleitet werden kann; und 2) daß man da, wo das unmittelbare Wiſſen fehlt, oder die Nachweiſung des urſprünglichen Zeugniſſes nicht vollkommen geſchehen kann, auch innere Gründe zu Hülfe nehmen müſſe. Und dieſes iſt nun beim N. T. der Fall. Schon die älteſte Kirche unterſchied aus innern Gründen ächte und unächte apoſtoliſche Schriften, ohnerachtet ſie dem unmittelbaren Zeugniß ſo nahe ſtand, und verhütete dadurch, daß manche Apokrypha, die in vielen Gemeinden gebraucht wurden, nicht in dem Kanon kamen. Wie viel mehr werden wir, bei ſo weiter Entfernung von dem urſprünglichen Zeugniſſe, dazu berechtigt ſeyn? Für uns, die wir die geoffenbarte Lehre nicht aus dem Munde, ſondern

aus den Schriften der Apoſtel empfangen, tritt das äußere und innere Zeugniß in Eins zuſammen. Der Glaube an die Göttlichkeit des Chriſtenthums ruht, wie wir ſahen, für uns hauptſächlich auf innerm Grunde, auf der innern Beſchaffenheit des Chriſtenthums und ſeinen Wirkungen aufs Gemüth. Dieſe innere Wahrheit kann nun nicht anders erfahren werden, als durch das Leſen der evangeliſchen und apoſtoliſchen Schriften, und wenn dadurch der Glaube an die Göttlichkeit des Chriſtenthums gewonnen wird; ſo iſt auch das innere Zeugniß, daß eine Schrift apoſtoliſch ſey, gewonnen, und dadurch die Mangelhaftigkeit des äußern Zeugniſſes erſetzt, das nie die Göttlichkeit des Inhalts des N. T., ſondern bloß ſeinen apoſtoliſchen Urſprung beglaubigen kann[164]). Die Unterſuchung darüber, ob etwas apoſtoliſche Schrift ſey, kann alſo von der Kirche wegen ihres Zeugniſſes nicht verſagt, und nicht dadurch unerlaubt werden, daß unſre Kirche die Aechtheit der neuteſtamentlichen Schriften unbezweifelt angenommen hat. Denn ſie nahm dieſe Schriften aus den Händen der ältern Kirche bona fide als ächt an, und erklärte nur unter der ſtillſchweigenden Vorausſetzung der Wahrheit dieſer Annahme das N. Teſt. für die Regel des Glaubens und Lebens. Es iſt daher ſelbſt nach dem Syſtem der Kirche Pflicht, ſich von dem apoſtoliſchen Urſprung der Schriften des N. T., oder von der Richtigkeit jener hiſtoriſchen Annahme, zu verſichern, und dabei weder zu leichtſinnig zu zweifeln, um nicht Theile des göttlichen Unterrichts zu verwerfen, aber auch nicht zu leichtgläubig der hergebrachten Meinung zu folgen, um nicht

164) J. Gerhard Exeges. I, 3. 39.: „auctoritas scripturae quoad nos nihil aliud est, quam manifestatio et cognitio unicae illius divinae auctoritatis, quae scripturae est interna et insita. Ecclesia igitur non confert scripturae novam aliquam auctoritatem quoad nos, sed testificatione sua ad agnitionem illius veritatis nos deducit. — Quemadmodum enim literarum regiarum auctoritas non pendet ex tabularii eas afferentis testimonio: ita quoque scripturae auctoritas non pendet ex ecclesiae de ea testificantis auctoritate.“

durch unächte Schriften die göttliche Offenbarung zu verunreinigen und zu entſtellen. Die Kirchenlehre muß daher hier der Kritik ganz freie Hand geben, wenn ſie nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen will. Auch bei Luther hinderte die Verehrung, die er der Idee eines Codex der Offenbarung erwies, die Kritik nicht, ſondern ſchärfte ſie[165].

Was den Beweis der fides humana des N. T. betrifft, ſo ſind die Beweiſe ſeiner Aechtheit theils äußerliche, die Zeugniſſe glaubwürdiger früher Schriftſteller, theils innerliche, die Beſchaffenheit der Bücher ſelbſt, welche der Zeit, dem Orte, den Perſonen und Umſtänden angemeſſen ſind. Die genauere Darſtellung dieſer Beweiſe iſt das Geſchäft der Einleitung in das N. T., und ſo weitläuftig, daß es hier nicht geführt werden kann. Es genügt hier die allgemeine Bemerkung, daß die Aechtheit der drei erſten Evangelien, der Apoſtelgeſchichte, der Briefe an die Römer, Korinther, Galater, Epheſer, Teſſalonicher, des Briefs des Jakobus, und des erſten Briefs des Petrus als vollſtändig erwieſen angeſehen werden kann, und angeſehen

165) Einige ſeiner Urtheile über neuteſtam. Schriften verdienen hier eine Stelle. — „Daß die Epiſtel an die Hebräer nicht „St. Pauli noch einiges Apoſtels ſey, beweiſet ſich aus Kap. 2, 3. „— man mag ſie den apoſtoliſchen Epiſteln nicht allerdings gleichen. „— Die Epiſtel Jakobi achte ich für keines Apoſtels Schrift. — „Johannis Evangelium, St. Pauli Epiſteln, und St. Peters erſte „Epiſtel ſind der rechte Kern und Mark unter allen Büchern (des „N. Teſt.). — Die Epiſtel Judä kann niemand läugnen, daß ſie „ein Auszug oder Abſchrift iſt St. Peters andrer Epiſtel. Alſo „redet er von den Apoſteln als ein Jünger längſt hernach, „und führet auch Sprüche und Geſchichte an, die in der Schrift „nirgend ſtehen. — Die Offenbarung Johannis halte ich weder „(für) prophetiſch noch apoſtoliſch, — ſondern achte ſie faſt gleich „dem 4ten Buche Esdr., und kann allerdings nicht ſpüren, daß „es vom heil. Geiſte geſtellt ſey. Jedermann halte davon, was „ihm ſein Geiſt gibt; mein Geiſt kann ſich in das Buch nicht ſchicken.“ Das Ausführlichere hierüber, ſo wie über das A. T. und Offenbarung überhaupt, ſ. in meinem „Luther an unſre Zeit,“ S. 190 ff. 202 ff.

wird, und daß nur über die Johanneiſchen Schriften, die Briefe an den Timotheus und Titus, den 2ten Brief des Petrus, und beſonders den Brief an die Hebräer Zweifel erregt, aber bis jetzt noch nicht zu einer ſolchen Evidenz gebracht worden ſind, daß ſich darüber ein Verwerfungsurtheil in einiger Allgemeinheit gebildet hätte[166]). Nur in Anſehung des Briefs an die Hebräer dürfte das Reſultat, daß er zwar nicht von Paulus geſchrieben ſey, aber doch der apoſtoliſchen Zeit angehöre, als entſchieden angeſehen werden können. Ueber die übrigen Antilegomena des Euſebius ſcheint die Unterſuchung nicht weiter gebracht werden zu können, als ſie ſchon zu Euſebius Zeit war. Was die Glaubwürdigkeit betrifft, ſo gilt ſie nur den hiſtoriſchen Schriften des N. T., und iſt gleichfalls theils in den Einleitungen ins N. T., theils in beſondern Schriften[167]) auf befriedigende Weiſe dargethan worden. Es ſind auch bei den neuteſtamentlichen Schriftſtellern die wichtigſten Eigenſchaften, auf denen die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit eines Verfaſſers beruht, vorhanden. Sie waren ſelbſt Augenzeugen (αὐτόπται) von dem, was ſie erzählen, wie

166) Die Schriften hierüber ſ. in der ſyſtem. Entwickel. S. 292 ff. Der Zweck, den meine Probabilia de Evangelii et epistolar. Joannis apostoli indole et origine (Lips. 1820. 8.) hatten, nämlich die Unterſuchung über die Aechtheit der Johanneiſchen Schriften neu anzuregen, und weiter zu führen, iſt erreicht worden, und die aufgeſtellten Zweifel können nun wohl als erledigt angeſehen werden. Außer den 10 Gegenſchriften, welche in der ſyſtemat. Entwickel. S. 300 und 858 angeführt ſind, verdienen die Recenſionen jener Schrift in den Heidelb. Jahrb., den neuen theol. Annalen, Bengels Archiv und in der kritiſchen Predigerbibliothek, beſondere Erwähnung. Dazu kommt: J. W. Rettberg: an Ioannis in exhibenda Jesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet. Goett. 1826. 8.

167) Nath. Lardner, Glaubwürdigkeit der evangel. Geſchichte. Aus d. Engl. überſ. von D. Bruhn. 2 Thle. in 5 Bänden. Berl. und Leipz. 1750 f. 8. J. G. Töllner, Verſuch eines Beweiſes der chriſtl. Relig. für Jedermann. Mitau, 1772. 8. beſchäftigt ſich mit den innern Gründen der Glaubwürdigkeit der

Matthäus, Johannes, Lukas in der Apoſtelgeſchichte, oder hatten mit Augenzeugen vertrauten Umgang, wie Markus, Lukas. — Sie zeigten ſich auch nicht leichtgläubig: denn Jeſus ſelbſt wirft ihnen ihren Unglauben öfters vor, und bei ſeiner Auferſtehung zweifelten ſie, wie vorſichtige Männer, ſo lange, bis ſie durch die unzweideutigſten Beweiſe überzeugt worden waren. Auch waren ſie keine Schwärmer, die ſich von Jeſu hätten betrügen laſſen, denn ſonſt würden ſie bei ſeiner Gefangennehmung und ſeinem Tode nicht ſo furchtſam geweſen ſeyn, und gewiß auch in ihren Erzählungen von Jeſu den Charakter der Schwärmer nicht haben verläugnen können. Die Lehre Jeſu, die ſie ihm in den Mund legen, hat vielmehr eine ſolche Klarheit, treffende Wahrheit und innere Beglaubigung, daß Schwärmer unmöglich ihren Meiſter in dieſer Art würden haben ſprechen laſſen, wenn er nicht ſelbſt ſo geſprochen hätte, und was ſie von Jeſu Thaten und Schickſalen erzählen, iſt größtentheils ſo beſchaffen, daß es nur geſunder Sinne und gewöhnlicher Aufmerkſamkeit bedurfte, um nicht getäuſcht zu werden. Daß ſie aber die Wahrheit nicht etwa abſichtlich entſtellten, erhellt aus dem Gepräge der Wahrheit, das ihre Erzählungen an ſich tragen. Sie zeigen ſich durchaus als ehrliche Referenten, erzählen ihre eigenen Fehler, Schwächen und Uneinigkeiten, und wie ſie Anfangs in Jeſu Unterricht Manches nicht verſtanden, und von ihm getadelt wurden (Matth. 9, 34. 12, 24. 38 f. 11, 19. 16, 1—4. 26, 69 ff. Mark. 6, 49 ff. 8, 11—22.); ſie verſchweigen die nachtheiligen Urtheile der Feinde Jeſu über ihn keineswegs, erzählen, wie viele Feinde er hatte,

---

evangel. Geſchichte). J. F. Kleuker, Ausführl. Unterſuchung der Aechtheit u. Glaubwürdigkeit der ſchriftl. Urkunden des Chriſtenth. 5 Bände, 1793 ff. 8. Th. Wizenmann, die Geſch. Jeſu nach Matthäus als Selbſtbeweis ihrer Zuverläſſigkeit betrachtet. Lpz. 1789. 8. J. A. G. Meyer, Verſuch einer Vertheidig. u. Erläuter. der Geſchichte Jeſu und der Apoſt., allein aus griechiſch. und röm. Profanſcribenten. Hannov. 1805. 5.

und wie oft er keinen Glauben fand. Sie ſchmücken ihre Erzählungen nicht aus, ſondern laſſen die Sache ſelbſt ſprechen, und ſetzen nichts hinzu, um ſich Glauben zu verſchaffen, oder möglichen Einwendungen zu begegnen. Sie erzählen, mit wenigen Ausnahmen, nur das, was ſie wiſſen konnten, und wovon ſie ſelbſt Augenzeugen geweſen waren, und ihre häufigen Abweichungen von einander in Nebenſachen zeigen deutlich, daß ſie auch nicht nach gemeinſchaftlicher Verabredung ſchrieben. Noch weniger mag der Verdacht eines Betrugs auf ihnen haften, da ſie von ihrer Anhänglichkeit an Jeſum nicht den geringſten Vortheil, wohl aber Gefahr, Leiden und Schmach hatten, und faſt alle Märtyrer ihres Glaubens wurden. Sie konnten und wollten alſo die Wahrheit erzählen; folglich, müſſen wir ſchließen, werden ſie dieſelbe auch wirklich erzählt haben [168]).

Dazu kommt, daß die Evangeliſten und die Apoſtel überhaupt einen ſo herrlichen, großen und einzigen Charakter, wie ſie in Jeſu beſchreiben, unmöglich erdichten konnten. Man ſieht, daß ihnen bei ihren Schilderungen ein erhabenes Ideal in der Wirklichkeit vor Augen ge-

---

168) Origenes gründet (c. Cels. III, 39 f.) die Glaubwürdigkeit der Evangeliſten auf ihre Frömmigkeit, und die Einfachheit und Schmuckloſigkeit ihrer Erzählung, die moraliſchen Wirkungen ihrer Schriften, (II, 10.) auf das, was ſie für ihre Ueberzeugung litten. Lactantius instit. div. V, 3.: „Abfuit ergo ab his (den Schülern Jeſu) fingendi voluntas et astutia, quoniam rudes fuerunt. Aut quis posset indoctus apta inter se et cohaerentia fingere, cum philosophorum doctissimi — ipsi sibi repugnantia et contraria dixerint? Haec est enim mendaciorum natura, ut cohaerere non possint. Illorum autem traditio, quia vera est, quadrat undique, ac sibi consentit; et ideo suadet, quia constanti ratione suffulta est. Non enim quaestus et commodi gratia religionem istam commenti sunt, quippe qui et praeceptis et re ipsa vitam secuti sunt, quae et voluptatibus caret, et omnia quae habentur in bonis spernit, et qui non tantum pro fide mortem subierint, sed etiam morituros esse se et scierint et praedixerint, et postea uni-

ſtanden haben muß. Auch zeigen ſich die Apoſtel da, wo ſie ſelbſt ſprechen (bloß den Johannes ausgenommen) auf eine ganz andere Weiſe als Jeſus, und in einer andern Lehrart. Der Reichthum erhabener Phantaſie, die Jeſus in ſeinen Gleichnißreden zeigt, die Klarheit, Kürze und Bündigkeit und andere Vorzüge, welche die Reden Jeſu in den Evangelien haben, finden ſich in den apoſtoliſchen Briefen und Reden nicht wieder. Sie waren alſo unfähig einen Lehrer, wie Jeſus, aus ihrer Phantaſie zu entnehmen. Ueberhaupt aber iſt die Entſtehung der chriſtlichen Kirche ſelbſt, der Geiſt, der ſie gleich anfangs beſeelte, und ihre bloß durch die Kraft der Wahrheit bewirkte große Verbreitung das unwiderſprechlichſte Denkmal von dem Leben Jeſu, als eines außerordentlichen Menſchen. Wie groß mußte der Eindruck dieſes Lebens auf die Apoſtel geweſen ſeyn, da ſie mit ſolcher unerſchütterlichen Anhänglichkeit ihn als den Gottgeſandten verkündigten, ob ſie gleich dafür keinen irdiſchen Vortheil, ſondern die herbſten Leiden fanden? Wie rein mußte Jeſu Leben von allen Flecken und allem Betruge geweſen ſeyn, da ein Paulus und andere Phariſäer (ſ. §. 32.) ſelbſt Chriſten wurden, und in Jeruſalem ſich eine zahlreiche chriſtliche Gemeinde bildete? — Gewiß, ein Leben, das ſo außerordentliche, durch nichts Aeußeres unterſtützte Wirkungen hervorbrachte, wie das Leben Jeſu, mußte ein außerordentliches geweſen ſeyn. — Bei dieſer innern und äußern Bewährung der Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte haben die hiſtoriſchen Zeugniſſe von Jeſu Leben

---

versos, qui eorum disciplinam secuti essent, acerba et nefanda passuros." Man ſehe auch die weitläuftige Stelle bei Arnobius adv. Gentes I, p. 19 ff. wo auch Einwendungen der Heiden gegen die Sprache der Evangelien angeführt und widerlegt werden, nämlich: „Sed ab indoctis hominibus et rudibus scripta sunt, et idcirco non sunt facili auditione credenda; trivialis et sordidus sermo est; barbarismis, soloecismis obsitae sunt res vestrae, et vitiorum deformitate pollutae."

und Wirken, die ſich bei den älteſten Schriftſtellern finden, nur einen untergeordneten Werth[169]).

Was endlich die Integrität der neuteſtamentlichen Schriften betrifft, ſo bürgen dafür nicht nur zahlreiche

---

169) Das älteſte dieſer Art iſt das Zeugniß des Joſephus ant. XX, 9. 1. „*Ἄνανος καθίζει συνέδριον κριτῶν, καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸ τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, (Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ), καί τινας ἑτέρους, ὡς παρανομισάντων κατηγορίαν ποιησάμενος, παρέδωκε λευσθησομένους.* Antiq. XVIII, 3. 3.: *γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνὴρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή. ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητὴς, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων. Καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν* (d. i. *ὁ λεγόμενος χριστὸς,* wie in der vorigen Stelle: das war der, der den Beinamen Chriſtus führt). *Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ᾽ ἡμῖν, σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἵ γε πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. Ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία θαυμάσια περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων. Εἰς ἔτι νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων* (weßwegen er oben die Worte: *ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν*, hatte einfließen laſſen) *οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.* — Die letztere Stelle, ob ſie ſich gleich in allen Handſchriften findet, hat man in neuern Zeiten für unächt, oder wenigſtens von chriſtlicher Hand ſtark interpolirt erklärt, und zwar hauptſächlich aus innern Gründen, weil man glaubte, Joſephus habe dieſes, beſonders die Worte *ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν*, nicht ſchreiben können, ohne ſelbſt Chriſt zu werden. Ich bin aber überzeugt, daß Joſephus (der früher als Eſſener erzogen worden war) dieſes alles, nach ſeinen anderweitig geäußerten Anſichten, ſchreiben konnte, ohne nur das Geringſte von einer Verbindlichkeit, Chriſt zu werden, zu fühlen; daß er, beſonders nach des jüdiſchen Staates Auflöſung, viel zu wenig Phariſäer war, um Sectenhaß gegen Jeſum zu fühlen; und daß er, der nichts Wichtiges, was ſeine Nation in den Augen der Griechen und Römer erheben konnte, überging, und auch das Schickſal des Täufers ausführlich referirt, Jeſu merkwürdiges Leben, wovon die Folgen noch fortdauerten und ſelbſt unter die Hellenen reichten, nicht mit Stillſchweigen übergangen haben könne. Der neueſte Vertheidiger der Aechtheit der Stelle des Joſephus iſt Böhmert, C. F., Ueber des Flavius Joſephus Zeugniß von Chriſto. Leipz. 1823. 8.

Citate alter Kirchenväter, ſondern noch mehr die frühen davon gemachten Ueberſetzungen, ſo wie der innere Zuſammenhang der Schriften ſelbſt.

§. 35.

Der dogmatiſche Begriff der heil. Schrift.

Lehre der Kirche.

Nach dem *dogmatiſchen* Begriffe der heil. Schrift iſt ſie eine völlig glaubwürdige und ihrem Zweck entſprechende Urkunde der göttlichen Offenbarung, welcher nicht nur fides humana (wovon zeither die Rede geweſen iſt), ſondern auch fides divina zukommt. Die ſymboliſchen Bücher nämlich behaupten, daß die heilige Schrift allein der glaubwürdige *Codex aller göttlichen Offenbarung*, und als ſolcher Regel und Richtſchnur des Glaubens und Lebens der Chriſten ſey, nach welcher man alles, was als göttliche Lehre oder Anordnung angeſehen werden ſoll, zu beurtheilen habe. S. §. 14. Sie ſetzen dabei die Aechtheit und hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der bibliſchen Bücher voraus. — Ueber Namen und Zahl der Bücher, welche ſie als zum Codex der Offenbarung gehörig anſehen, erklären ſich die ſymboliſchen BB. nirgends. Man ſieht nur ſo viel, daß ſie die Bücher des A. T., welche im hebräiſchen Codex ſind, und das ganze N. T. zum Beweiſe ihrer Behauptungen gebrauchen, und alſo dieſe Schriften als den Codex der Offenbarung anſehen, nirgends aber die apokryphiſchen Bücher des A. T. [170]),

---

170) Apol. IX. p. 224. — „Testimonium nullum de mortuis orantibus extat in Scripturis, praeter illud somnium, sumtum ex libro Maccabaeor. posteriore“ (2 Macc. 15, 11.). Sie hielten alſo den Inhalt dieſes Buches nicht für verbindlich. — Nur noch eine Stelle der Apokryphen wird angeführt, nämlich Tob. 4, 6 ff. in der Apolog. III. p. 117., und eben ſo behandelt und nach der Regel des Glaubens erklärt, wie die übrigen kano-

welche auch unter dem Ausdruck scripta prophetica nicht verſtanden werden können, da ſie von der jüdiſchen Kirche nicht für scripta prophetica gehalten wurden. Daß die heil. Schrift inſpirirt, oder durch den Geiſt Gottes eingegeben ſey, wird zwar nirgends als Lehrſatz aufgeſtellt: aber aus dem Gebrauch, den ſie von Schriftſtellen machen, und aus gelegentlichen Aeußerungen erhellt, daß die ſymb. BB. die Inſpiration der heiligen Schrift in Sachen und Worten vorausſetzen (ſ. §. 15. Anm. 3.), und ſie für ein Werk des heiligen Geiſtes anſehen. Und auf dieſe Anſicht gründet ſich auch das hohe Anſehen, das ſie der heiligen Schrift beilegen, alleinige und entſcheidende Richterin in Sachen des Glaubens und Lebens zu ſeyn, welcher ſich ſelbſt die menſchliche Vernunft unbedingt unterwerfen müſſe. (§. 14. Anmerk. 2. und §. 15. Anmerk. 4 ff.) In dieſem Anſehen ſetzen ſie der Schrift durchaus nichts zur Seite, und verwerfen daher auch die von der römiſchen Kirche gleichfalls für eine Erkenntnißquelle der Offenbarung erklärte Tradition (S. Aug. Conf. art. 15. 26. 27. Apol. art. 14. Art. Schm. 15. und im Anhange de potest. et primatu Papae. vergl. §. 15. Anmerk. 5.), und die Ausſprüche des Papſtes und der Concilien, von denen ſie vielmehr behaupten, daß ſie ſich durchaus nach der Schrift richten müßten, und nichts gegen dieſelbe, auch nichts ohne dieſelbe beſtimmen könnten. (S. die Lehre von der Kirche.) Sie erklären daher auch, daß die heilige Schrift für ihren Zweck hinlänglich ſey, d. i. daß ſie die geoffenbarte Lehre ſo weit enthalte, daß der Zweck derſelben an dem Menſchen, die ewige Seligkeit, erreicht werden könne [171]). Da nun dieſes bei jedem Menſchen

---

niſchen Bücher. Aber es ſcheint doch nur κατ' ἄνθρωπον zu geſchehen, weil ſich die Gegner auf dieſe Stelle, eben ſo wie auf 2 Macc. 5, 11., berufen hatten. Dieſes war wohl die Veranlaſſung, beider Stellen zu gedenken. In der Augsb. Confeſſ. Art. 12. wird jene Stelle des Tobias nicht angeführt.

171) Form. Conc. ep. p. 571.: — — „catechismi Lutheri, in quibus omnia illa breviter comprehenduntur, quae in sa-

vermittelſt des Wortes Gottes und der Sacramente geſchieht; ſo behaupten ſie, daß auch jedem Chriſten, auch dem Ungelehrten, erlaubt ſeyn müſſe, die heilige Schrift zu leſen, und ſich daraus zu erbauen [172]). Die Sätze der ſymboliſchen BB. ſind alſo: 1) die heilige Schrift iſt der Codex der Offenbarung allein; 2) ſie iſt inſpirirt und ein Werk des heiligen Geiſtes; 3) ſie iſt hinreichend für den Zweck der Offenbarung, und daher von allen, auch den Ungelehrten, zu leſen, und 4) ſie hat allein in Sachen der Religion entſcheidendes, richterliches Anſehen.

§. 36.
Beurtheilung des erſten Satzes, daß die Schrift allein Codex der Offenbarung ſey.

Daß nach hiſtoriſchen Gründen das A. T. nicht als Codex der chriſtlichen Offenbarung angeſehen werden könne, iſt ſchon oben §. 17—19. gezeigt worden. Es iſt daher hier vom N. T. allein die Rede.

Es iſt unverkennbar, daß die ſymboliſchen Bücher hierbei von der Idee der Offenbarung und eines Codex derſelben geleitet worden ſind. Von einer Offenbarung, die ſtets bleiben und zu allen Völkern verbreitet werden ſoll, muß die Vernunft fordern, daß ſie in Schriften glaubwürdig und zweckmäßig niedergelegt werde. Ein Co-

---

cra script. fusius tractantur, et quorum cognitio homini christiano ad aeternam salutem est necessaria.“

172) Dieſes wird oft geſagt in den Artikeln vom Geſetz und Evangel., der Rechtfertigung und der Gnadenwahl, deßgleichen in der Vorrede zu dem großen Katechismus und bei Erklärung des 3ten Artikels. S. insbeſondere F. C. II. p. 659. — — „non nobis praescriptae sunt, ut ad legendum, audiendum atque meditandum verbum Dei tardiores reddamur etc.“ — Ebendaſ. „orandum est, ut per Spiritum, sua gratia, per quotidiana exercitia audiendi, legendi et ad usum transferendi verbum Dei, in nobis fidem — fovere, confirmare et conservare velit.“

dex der Offenbarung erſcheint daher als nothwendig. Denn entweder mußte Gott die Offenbarung in allen Individuen einzeln wiederholen, wo es aber dann eines beſondern Geſandten und Dolmetſchers der Offenbarung nicht bedurft hätte; oder er mußte ſie glaubwürdig und hinlänglich aufſchreiben laſſen, ſo daß der Codex der Offenbarung nun der Nachwelt eben das iſt und leiſtet, was der Dolmetſcher der Offenbarung den Zeitgenoſſen war. Er iſt ein brauchbares und nothwendiges Mittel, den Zweck der Offenbarung fortwährend an den Individuen zu erreichen. Eine mündliche Fortpflanzung der Offenbarungslehre (Tradition) führt, wie die Erfahrung lehrt, nur zu Entſtellungen, Ungewißheit im Gebrauche und zu einer ſo großen Verſchiedenheit der Anſichten, daß am Ende die Offenbarung ihres Zwecks verfehlen würde. Wer nun den Zweck will, der muß auch die Mittel wollen; die Weisheit und Güte alſo, welche das Geben der Offenbarung durch einen Dolmetſcher für nöthig fand, muß auch das Niederſchreiben derſelben für nöthig finden [173]).

---

173) Calov, Syst. Vol. I. p. 535. „Non neganda est scripturae s. necessitas hypothetica, ob humanae vitae brevitatem, hominum numerositatem et ecclesiae per totum orbem diffusionem, humanae memoriae imbecillitatem, custodiae a traditione expectandae infidelitatem, coelestis doctrinae certitudinem et stabilitatem, haereticorum ac adulterantium pravitatem, et alias ejusmodi causas, inprimis ubi cessarunt immediatae divinae apparitiones ac visiones; neque neganda necessitas ratione medii ad propagationem veritatis ac confutationem falsitatis.“ Daß das Chriſtenthum keiner geſchriebenen Urkunden bedurft hätte, behaupteten, ganz mit Unrecht, G. E. Leſſing: Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt, wider Hrn. Paſt. Götze in Hamburg; Braunſchw. 1778. 8. vergleiche deſſen theologiſchen Nachlaß (Berl. 1784. 8.) no. 2. und 9. (C. F. Böhme) neue Erklär. des Pauliniſchen Gegenſatzes zwiſchen Buchſtabe und Geiſt. Jena, 1799. 8. — Dagegen ſ. Berger in Stäudlins Beiträgen zur Philoſ. und Geſch. der Relig. 2. Bd. und beſonders K. W. Hauff, Briefe, den Werth der ſchriftl. Religionsurkunde, als ſolcher, betreffend. 3. Bändch.

Nach dem kirchlichen Syſteme folgt dieſe Nothwendigkeit noch insbeſondere aus der Behauptung, daß alle Gnadenwirkung an den Gebrauch des Wortes Gottes und die Sacramente gebunden ſey. — Iſt nun aber einmal ein Codex der Offenbarung vorhanden, und kann ſein Zweck kein andrer ſeyn, als bei der Nachwelt die Stelle des erſten Dolmetſchers der Offenbarung zu vertreten; ſo folgt, daß auch er allein die erſte Erkenntnißquelle der gegebenen Offenbarung ſeyn müſſe. Da das N. Teſt. zu der Zeit, als ſeine einzelnen Bücher geſchrieben wurden, noch nicht als ein Ganzes vorhanden war, ſo iſt von ſelbſt zu erwarten, daß ſich im N. T. keine Stelle finden werde, wo geſagt ſey, daß nur die Schriften der Apoſtel Norm des Glaubens und Lebens der Chriſten ſeyen; denn was ſich über den Codex des alt. Teſt. findet, kommt hier nicht in Betrachtung. Jenes evangeliſche Princip von dem alleinigen Anſehen des Codex der Offenbarung findet daher zunächſt ſeine Begründung in der Theorie der Offenbarung, und in der Unſicherheit aller mündlichen Ueberlieferung. Indeſſen zeigen ſowohl die Natur des N. T., als auch einzelne Behauptungen der neuteſtamentlichen Schriftſteller, daß ſie ihren Schriften eine ſolche Auctorität beigelegt wiſſen wollten, wie wir ihnen zuſchreiben. Die Beſtimmung der Evangelien kann ſchon ihrer Natur nach keine andre ſeyn, als den in den Gemeinden gegebenen mündlichen Unterricht über Jeſu Leben und Lehren zu fixiren, und dieſes ſagen auch Lukas Kap. 1, 1—4. und Johannes Kap. 20, 30. 31. ausdrücklich. Aus Luk. 1, 1—4. ſieht man, daß es ſchon damals ſchwer war, durch den mündlichen Unterricht Zuverläſſiges (τὴν ἀσφάλειαν) zu erfahren, und das frühe Daſeyn ſo vieler apokryphiſcher Evangelien und der Credit, den ſie fanden, ſtellt ſchon die

---

Stuttg. 1809. und 14. 8. Nur dann möchten Calovs Gründe für die necess. Scr. S. verſchwinden, wenn man die chriſtliche Offenbarung bloß als Einführungsmittel oder Hülle der philoſophiſchen Religionslehre betrachtete.

früheſte mündliche Ueberlieferung in ihrer Unſicherheit dar, und zeigt die Nothwendigkeit, ſich an die geſchriebenen ächten Evangelien zu halten. Was die Briefe der Apoſtel betrifft, ſo hatten die Circularbriefe (die ſogenannten katholiſchen) offenbar eine bleibende Beſtimmung, und auch Paulus wollte, daß ſeine Briefe in den Gemeinden vorgeleſen würden (Kol. 4, 16. 1 Theſſ. 5, 27.). Ueberhaupt aber, obgleich die apoſtoliſchen Briefe zunächſt an eine oder mehrere Gemeinden gerichtet waren, ſo hatten ſie doch den Zweck, eine Norm des Glaubens und Lebens für jene Gemeinden zu ſeyn, und folglich auch für Andere zu bleiben. Denn wenn der mündliche Unterricht der Apoſtel in den Gemeinden für immer ausreichend geweſen wäre, und durch die Gaben des Geiſtes in vollkommener Reinheit hätte erhalten werden können; ſo wären die Briefe nicht nöthig geweſen. Dieſe ſollten aber, wie man aus ihrem Inhalt und aus ausdrücklichen Stellen ſiehet, 1) die ſchon mündlich vorgetragene Lehre beſtätigen; Röm. 16, 17. 2 Cor. 11, 4. Gal. 1, 6—12. 5, 10. Eph. 1, 13. Kol. 1, 23. 1 Kor. 3, 11. 4, 17. 11, 4. Phil. 4, 9. Daher Paulus verſichert, daß das, was er in ſeinen Briefen ſage, mit dem anderweitig den Gemeinden ertheilten Unterricht übereinſtimme, 2 Kor. 1, 13. Phil. 3, 1. — Die Chriſten werden 2) ermahnt, bei der Lehre, die ſie von den Apoſteln entweder unmittelbar mündlich oder ſchriftlich empfangen haben, feſt zu verharren, Kol. 2, 6—8. 1 Theſſ. 4, 1 f. 2 Theſſ. 2, 15. 3, 6. 1 Tim. 1, 10 f. 6, 20. 2 Tim. 1, 13 f. 2, 2. 3, 14. 1 Joh. 2, 24. Jud. v. 3. Die Apoſtel erklären 3), was die Chriſten von Jeſu gehört hätten, das hätten ſie allein von den Apoſteln empfangen, und dagegen dürfe nichts gelehrt werden, 1 Kor. 4, 7. 15, 1 ff. 11. 12. 2 Petr. 3, 1 f. 1 Joh. 2, 7.; ſie verſichern 4), der mündliche Unterricht habe nur die unvollkommenen Anfangsgründe enthalten, der ſchriftliche gebe aber das Vollkommnere, Deutlichere, 1 Kor. 3, 1. 2. Hebr. 5, 11—14. 6, 2. und 5), der letztere ſey hinreichend und wirkſam zur Seligkeit, Kol. 1, 28. Röm. 1, 16. 1 Kor. 1, 21. und aus göttlicher Offenbarung gefloſſen, 1 Kor. 2, 6—16.

Eph. 3, 5. Hebr. 2, 1—3. Paulus betrachtet daher auch alles was er ſchreibt (1 Kor. 14, 37. 2 Theſſ. 3, 14.) als Gebote des Herrn, und findet für nöthig, da, wo er bloß ſeine Meinung ausſpricht, dieſes zu Vermeidung von Mißverſtändniſſen beſonders zu bemerken, (1 Kor. 7, 6. 10. 12. 25. 2 Kor. 11, 17.) daher er auch Eph. 3, 3. verſichert, daß man ſeine Lehre aus ſeinen Schriften kennen lernen könne. Vielleicht bezieht ſich ſelbſt 1 Kor. 4, 9. das μὴ ὑπὲρ ὃ γέγραπται φρονεῖν auf die geſchriebenen neuteſtamentlichen Urkunden. Die Apoſtel legen daher ihren Schriften nicht nur einen gleichen, ſondern einen größern Werth als dem mündlichen Unterrichte bei, und betrachten ihre Schriften als das ſicherſte und vollkommenſte principium cognoscendi der chriſtlichen Lehre. Uns daher, die wir den mündlichen Unterricht nicht empfangen haben, und in der Geſchichte finden, daß das, was man als mündliche Tradition aufſtellte, nur die dürftigen Sätze des apoſtoliſchen Symbolums waren, — uns ſind die neuteſtamentlichen Schriften mit Recht der einzige Codex der chriſtlichen Offenbarung.

Der Codex der Offenbarung muß aber von denen ſelbſt geſchrieben ſeyn, die im Zuſtande göttlicher Belehrung waren. Da ſich nun nach §. 18. die Offenbarung nicht auf Jeſum, ſondern auch auf die Apoſtel erſtreckte; da dieſe folglich Männer waren, die in statu inspirationis lehrten, aber (§. 18.) nur ihnen allein eine ſolche Inſpiration zu Theil wurde: ſo folgt, daß ihre Schriften ſowohl in dem, was ſie von Jeſu erzählen, als in dem, was ſie ſelbſt lehren, Codex der chriſtlichen Offenbarung ſeyn können, aber auch nur allein ſeyn können. Es darf uns aber nicht befremden, wenn ſie manche Lehre, die in den von ihnen aufbewahrten Reden Jeſu nur kurz und unvollſtändig vorgetragen iſt, weitläuftiger ausführen und näher beſtimmen. Sie hatten dazu durch die §. 18. erläuterte Verheißung Jeſu volles Recht, ſo wie durch den Ausſpruch Joh. 16, 12. Auch konnte Jeſus manche Lehre, die ſich auf ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung bezog, und erſt durch dieſe Begebenheiten ſelbſt

volles Licht bekam, bei ſeinem Leben nicht ausführlich und einleuchtend vortragen[174].

Da die Inſpiration (§. 18.) bloß den Apoſteln verheißen war, ſo folgt, daß auch allein das N. T., in wiefern es apoſtoliſche, d. h. von den Apoſteln ſelbſt verfaßte, oder doch von ihnen ausdrücklich genehmigte Schriften enthält, als Codex der chriſtlichen Offenbarung anzuſehen, dieſen Schriften allein alſo die auctoritas normativa und judicialis, welche die ſymboliſchen Bücher der ganzen Bibel beilegen, zuzuſprechen ſey. Dieſes erſtreckt ſich auch auf die Briefe des Apoſtels Paulus. Denn die andern Apoſtel erkannten ihn als Apoſtel an, und ſeine Wirkſamkeit war ſo ausgebreitet, daß man, ſobald man einmal das Chriſtenthum als göttliche Anſtalt betrachtet, auch genöthigt iſt, die Verheißung des Paraklets auf ihn auszudehnen. Paulus verſichert daher, daß ihm die Lehren des Chriſtenthums nicht durch einen Menſchen, oder durch die andern Apoſtel (Gal. 1, 11. 12. 17. 1 Kor. 11, 23. Apoſt. 26, 16. ὀφϑή-

---

174) S. Töllners theolog. Unterſuchungen, 1 Bd. 1 St. Gablers neueſt. theol. Journ. 2 B. 1 St. C. A. Mahn, comment. in qua ducibus IV Evangeliis Apostolorumque scriptis distinguuntur tempora et notantur viae, quibus Apostoli Jesu doctrinam divinam sensim sensimque perspexerint. Gött. 1811. 4. — Widerſprüche zwiſchen Jeſu und der Apoſt. Lehre, die auch de Wette und Wegſcheider, in ihren Lehrbüchern, gefunden zu haben glauben, ſuchte (Thurn) in ſeiner Sammlung abweichender Vorſtellungen der neuteſtamentl. Schriftſteller über einen und denſelben Gegenſtand (2 Thle., Lpz. 1803. 8.) zu ſammeln. Dagegen ſchrieben J. F. D. Richter, die Apoſtel in Harmonie mit Jeſu. Zittau und Lpz. 1802. 8. S. G. Tscheggey diss. de vera, non adulterata Jesu C. doctrina per apostolos nobis tradita. Glog. 1818. 4. Vergl. Henke's Muſeum, 1 B. 1 St. S. 428 ff. und Köthe's Zeitſchrift für Chriſtenth. und Gottesgelahrtheit, 2. Hft. no. 16. — Ueber die Sache ſelbſt wird bei den einzelnen Lehren gehandelt werden. Die Differenz des Vortrags der Apoſtel von der Lehrart Jeſu entwickeln 3 diss. de discrimine disciplinae Christi et Apostolorum von J. A. H. Tittmann. Lpz. 1804 f. 4.

σομαι), ſondern durch beſondern Unterricht Gottes und Jeſu (1 Kor. 7, 12. 2, 12—14. 3, 5. 6. Gal. 1, 12. 13. 2, 8.) bekannt geworden ſeyn. Er habe nämlich eben ſo wie die andern Apoſtel den heiligen Geiſt empfangen (1 Kor. 2, 12. 7, 40. 9, 1—3. 14, 18. 2 Kor. 12, 11. 12. Eph. 3, 2. 3. 5.), der ihn lehre und unterrichte; daher auch ſeine Lehre göttliche Lehre ſey (2 Kor. 2, 17. 5, 20. 12, 19. 13, 3. 1 Theſſ. 2, 13. 4, 15. 2 Theſſ. 2, 15.). Er erklärte daher, gleiches Anſehen mit den andern Apoſteln zu haben (Gal. 1, 11. 1 Kor. 2, 7. 2 Kor. 2, 17.), und dieſes wurde ihm auch von ſeinen Mitapoſteln zugeſtanden (Gal. 2, 6—9. 2 Petr. 3, 15.). Seine Glaubwürdigkeit hierin iſt durch die Art ſeiner Bekehrung, ſeinen Charakter, ſeine Thaten und Schickſale hinlänglich begründet. S. §. 32.

Markus und Lukas waren nicht Apoſtel; folglich kann die Verheißung des Paraklets auf ſie nicht bezogen werden. Ihre fides humana und historica läßt ſich zwar leicht darthun, aber nicht ſo die divina. Zwar hat man ſich darauf berufen, daß Markus durch Petrus, und Lukas durch Paulus, wegen der engen Verbindung, in welcher ſie nach dem Zeugniſſe der Geſchichte mit einander ſtanden, die Gaben des heiligen Geiſtes unfehlbar empfangen haben würden; aber mit den Gaben des heiligen Geiſtes war das, was wir vorhin Inſpiration nannten, nicht verbunden *). Mehr Gewicht hat das Zeugniß der älteſten Kirche über beide Schriftſteller, nach welchem ihre Evangelien von Apoſteln durchgeſehen und gebilliget worden ſind, wodurch ſie gleichfalls ein apoſtoliſches Anſehen erhalten haben, wenn auch dieſes Anſehen ein abgeleitetes iſt[175]). Näm-

*) S. Eichhorns Biblioth. der bibl. Lit. 2 Bd. 5 St. und 4 Bd. 5 St. Paulus im Repertor. für bibl. und morgenl. Lit. 1r und 2r Thl. — Dagegen Storr in demſelben Repertor. 3r Thl.

175) Morus in ſeinem Commentar. in suam theol. chr. epit. Tom. I. p. 76. ſagt: „Proinde fides historica Marci et Lucae est indirecta; pendet enim hinc, quod demum ab aliis fide dignis sua acceperunt. Neutiquam vero cadunt in hos:

lich vom Markus ſagt Papias, daß er der Dolmetſcher des Apoſtel Petrus geweſen, und die data des Lebens Jeſu aus ſeinen Erzählungen aufgezeichnet habe [176]; wofür Storr ſogar einige innere Gründe im Ev. des Markus gefunden zu haben glaubt [177]. Nach Clemens (ſ. Euſebius hist. eccles. 11, 15.) hat Petrus die Schrift des Markus durchgeſehen und genehmiget, und Origenes verſichert aus glaubwürdiger Tradition, daß Markus ſein Evangelium ſo geſchrieben habe, ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ. (S. Euseb. h. e. 6, 25.). Daſſelbe ſagt auch Irenäus, der auch bezeugt, daß Lukas, der Begleiter Pauli, das Evangelium, ſo wie es Paulus verkündigte, aufgeſchrieben habe [178]. Euſebius [179]) verſichert, Paulus habe das Evangelium des Lukas geleſen und gebilligt, und von Markus und Lukas berichtet die kirchliche Tradition [180]), daß Johannes die Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas, als ſie ihm von den Aelteſten zu Ephesus vorgelegt worden wären, für glaubwürdig und wahrhaftig erklärt habe.—

---

unmittelbarer Ruf; tägliche Belehrung; Mittheilung des Geistes Gottes; das Befugniss, alle Völker zu lehren."

176) Beim Euſeb. hist. eccl. 3, 39. Μάρκος ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψε.

177) Storrs Lehrbuch der chriſtl. Dogm. S. 44. und Diss. I. in libr. N. T. hist. aliquot loca S. 60 f. Er glaubt auch, daß Juſtinus M. das Ev. Markus unter dem Namen ἀπομνημονεύματα Πέτρου angeführt habe. S. ebendaſ. S. 108.

178) Irenaeus adv. haer. III, 1. „Marcus, discipulus et interpres Petri, et ipse, quae a Petro annuntiata erant, per scripta nobis tradidit. Et Lucas, sectator Pauli, quod ab illo praedicabatur Evangelium, in libro condidit."

179) Euseb. hist. eccl. 3, 24. Lukas habe ἐκ τῆς ἅμα Παύλῳ συνουσίας καὶ διατριβῆς, καὶ τῆς τῶν λοιπῶν ἀποστόλων ὁμιλίας geſchöpft. Gegen des Lukas Inſpiration ſtreitet Ph. Sextro in zwei lat. Programmen. Helmſt. 1786. und 1789. Die Hauptſache iſt, daß Lukas ſelbſt K. 1, 1. 2. ſich auf den Unterricht, den er von Augenzeugen des Lebens Jeſu erhalten habe, beruft.

180) Euseb. hist. a. a. O. Vergl. Storr über den Zweck der evang. Geſchichte und der Briefe Johannis. Tübing. 1786. 8.

Da jedoch das apoſtoliſche Anſehen des Markus und Lukas nur ein abgeleitetes iſt; ſo mag man es keinem verargen, wenn er ſich, im Fall eines Widerſpruchs mit einer apoſtoliſchen Schrift, mehr an die letztere hält. Daſſelbe gilt auch von den Theilen des N. T., deren apoſtoliſcher Urſprung ſehr zweifelhaft iſt, z. B. des Briefs an die Hebräer, des Briefs Judä, des 2ten Briefs Petri und der Apokalypſe, welche auch Luther den unbezweifelt ächten Schriften nicht gleichſetzte[181]). Auch verſteht es ſich von ſelbſt, daß, wenn von dem N. T. als Codex der Offenbarung die Rede iſt, nur der durch die Kritik berichtigte Grundtext, nicht aber der gemeine Text, der durch die erſten gedruckten Ausgaben verbreitet wurde, und noch weniger eine Ueberſetzung des N. T. gemeint ſeyn kann. Die römiſche Kirche mag es daher mit nichts rechtfertigen, daß ſie der alten lateiniſchen Ueberſetzung der heiligen Schrift, der ſogenannten Vulgata, ein gleiches Anſehen mit dem Grundtexte beilegt, und nicht dieſen, ſondern die Vulgata bei den Schriftbeweiſen gebrauchen will[182]).

181) Luther und die erſten Theologen unſrer Kirche machten einen Unterſchied zwiſchen den Büchern, die Euſebius als Homologumena und Antilegomena bezeichnet. Die letztern ſetzte Luther in ſeiner Bibelüberſetzung (mit Ausnahme des 2ten Br. Petri und des 2ten und 3ten Br. Johann. die er nicht von dem erſten trennen wollte) an das Ende des N. Teſt., gleichſam als einen Anhang; daher er ſie auch nicht, wie die andern Schriften des N. T., unter fortlaufender Nummer, ſondern ohne Nummern, und mit der Bemerkung aufführte: „Bisher haben wir die rechten gewiſſen Hauptbücher des N. T. gehabt; dieſe vier nachfolgende aber haben vorzeiten ein ander Anſehen gehabt."

182) Das Tridentiniſche Concil. decretirte sess. 4. decr. 2., daß die Vulgata der authentiſche Text ſey, dem man folgen müſſe. S. die „kritiſche Geſchichte der Vulgata" von G. Riegler; Sulzb. 1820. 8. — Man ging ſogar ſo weit, den griechiſchen und hebräiſchen Text nach der Vulgata zu verändern, und Ximenes ſagt in der Vorrede zur Complutenſiſchen Bibel: se inter hebraicam veritatem et τῶν LXX interpretationem posuisse latinam versionem, velut medium Jesum inter duos hinc latrones."

Mit allem Rechte ſetzt daher unſre Kirche dem Codex apoſtoliſcher Schriften nichts zur Seite und verwirft das Anſehen der Traditionen oder der Kirchenväter, ſo wie das der Concilien und der Päpſte.

Traditio, παράδοσις, bezeichnet zwar urſprünglich jede, beſonders aufgeſchriebene, Nachricht oder Belehrung, und bei den ältern Kirchenvätern die ganze chriſtliche Lehre, ſowohl die mündliche als die in der heiligen Schrift niedergelegte (traditio scripta et non scripta[183]); aber in ſpätern Zeiten ſchränkte man dieſen Ausdruck bloß auf die mündlich überlieferten Offenbarungen ein, und ſetzte Tradition als verbum Dei non scriptum (ἄγραφον) dem verbo Dei scripto (ἐγγράφῳ) entgegen, und das Concilium zu Trient (sess. 4. decr. 1.) gab dieſen Traditionen (die man erklärte: doctrina christiana ore a Christo vel a Sp. S. dictata et continua successione in Ecclesia conservata) mit der heiligen Schrift gleiches Anſehen, indem es verlangte, daß man ſich ihr eben ſo unterwerfen müſſe, wie den Ausſprüchen der heiligen Schrift. Man meinte nämlich, die Apoſtel hätten mündlich weit Mehreres gelehrt, als in ihren Schriften ſtehe; die Gemeinden und beſonders die Biſchöfe hätten dieſe mündlichen Belehrungen bewahrt, und fortgepflanzt; die Kirchenväter hätten dieſe nach und nach in ihren Schriften niedergelegt: und ſo ſeyen ſie bis zu unſern Zeiten unverfälſcht erhalten worden. Auch habe die Kirche, als eine

183) S. Döderleins institut. theol. chr. Vol. I. p. 213. — Ueber den wahren Sinn der Tradition im katholiſchen Lehrbegriff, und das rechte Verhältniß derſelben zur proteſtantiſchen Lehre; von Marheinecke; im 2ten Heft der Studien von Daub und Creuzer, S. 289 ff. „Beantwortung der Frage: iſt die Tradition eine zuverläſſige Erkenntnißquelle der chriſtlichen Religion in unſern Zeiten? Straßb. (Leipz.) 1803. 8. De Wette in ſ. theol. Aufſätzen (Berl. 1819.) 1s Heft. Unter den ältern Schriften verdient Dallaeus de usu patrum, Genev. 1655. 4. eine Auszeichnung. — Weinmann, Darſtellung und unparteiiſche Kritik der Streitfrage über die Tradition als Quelle religiöſer Lehren und Ueberzeugungen. Hildburgh. 1825. 8.

fortgehend vom heiligen Geiſte geleitete (was aber die römiſche Kirche nur auf die Prieſter bezieht, und die Laien von dieſer Inſpiration ausſchließt) die Befugniß, nicht nur die chriſtliche Lehre weiter zu entwickeln, ſondern auch die Schrift authentiſch zu erklären. — Man theilt die Traditionen ein in hiſtoriſche, Ueberlieferungen über gewiſſe Begebenheiten, die mit der Geſchichte der Offenbarung in Verbindung ſtehen, z. B. von dem Primat Petri; in rituale, Ueberlieferungen über gewiſſe Kirchengebräuche, z. B. die Kindertaufe, Faſten ꝛc.; in doctrinelle, die Lehre betreffend, alſo theils moraliſche, ſolche, welche die Vollkommenheit der chriſtlichen Tugend betreffen, z. B. die Mönchsgelübde, Kaſteiungen, theils dogmatiſche, Ueberlieferung gewiſſer Glaubenslehren, z. B. vom Meßopfer, Fegefeuer ꝛc.; und in hermeneutiſche, Ueberlieferungen über den Sinn, in welchem die Verfaſſer der heiligen Schrift dieſe oder jene Stelle geſchrieben hätten; denn die römiſche Kirche behauptet, die heilige Schrift müſſe nach der einſtimmigen Lehre der Kirchenväter ausgelegt werden, wodurch ſie die Tradition wirklich über die Offenbarungsurkunden des Chriſtenthums erhebt, indem ſonach die heilige Schrift nichts Anderes lehren und ſagen darf, als was die Kirche und die Kirchenväter wollen und erlauben. Die römiſche Kirche erhob aber deßwegen die Traditionen, weil ſich ein großer Theil ihrer Lehren, und beſonders die Hierarchie, nicht aus der Schrift beweiſen, wohl aber in ihren Anfängen in den Schriften der Kirchenväter und den Decreten der Päpſte und Concilien nachweiſen läſſet.

Das hohe Anſehen der Tradition gründete aber dieſe Kirche 1) auf die ſtete und unveränderte Einſtimmung aller rechtgläubigen Kirchenväter in der chriſtlichen Lehre; und 2) auf die Gaben des heiligen Geiſtes, welche in der Kirche durch Auflegung der Hände von einem Biſchof und Lehrer dem andern in ununterbrochener Folge (continua successio) mitgetheilt worden ſeyen und noch immer mitgetheilt würden; daher auch die durch die Prieſterſchaft repräſentirte Kirche (ein allgemeines Concil) nicht irren könne.

Doch die Geſchichte lehrt uns unwiderſprechlich, daß die Kirchenväter[184]) niemals ganz einſtimmig dachten und lehrten; daß ihre verſchiedenen Vorſtellungen heftige Streitigkeiten erregten; daß die Orthodoxie ſeltner durch Gründe, als vielmehr durch Politik, Leidenſchaft und Gewalt beſtimmt wurde; daß die größte Anzahl der Ketzereien aus der angeblich inſpirirten Prieſterſchaft ſelbſt hervorging; daß jede der ſtreitenden Parteien ſich auf die Tradition ihrer Kirche berief, und das ganze Gebäude der katholichen Glaubenslehren und der hierarchiſchen Verfaſſung ſich nur nach und nach in dem Ablaufe der Jahrhunderte zu ſeiner jetzigen Geſtalt ausgebildet hat. — Noch weniger mögen die Gaben des heiligen Geiſtes, von denen es ganz ungewiß iſt, wie lange ſie gedauert haben, der dogmatiſchen Tradition Untrüglichkeit gewähren. Denn dieſe Gaben waren von der Inſpiration unterſchieden, und konnten dieſe nicht erſetzen. Denn wäre dieſes der Fall geweſen, ſo ſieht man nicht ein, warum die Apoſtel für nöthig fanden, die Chriſten, nachdem ſie ſchon den heiligen Geiſt empfangen hatten, noch durch ausführliche Briefe zu unterrichten und zurecht zu weiſen. Wenn Paulus in dem 1ten Br. an die Korinther über den Werth dieſer Geiſtesgaben ein freimüthiges Urtheil fällt, und ſie alle weit unter die chriſtliche Liebe herabſetzt, auch in dieſem Briefe ſich auf Offenbarung beruft (1 Kor. 15, 1 f. 11. 12. 11, 23.) und zugleich 1 Kor. 4, 1. 7. vergl. Eph. 3, 5. das apoſtoliſche Anſehen über das eines jeden andern chriſtlichen Lehrers erhebt; ſo kann er und die alte Kirche die Geiſtesgaben und die Offenbarung ſchlechthin nicht für identiſch gehalten haben. Im N. Teſt. ſind die Geiſtesgaben nicht göttliche Erleuchtung, auf den Verſtand und die Erkenntniß gehend, ſondern ſie ſind Begeiſterung,

---

184) Kirchenväter, die angeſehenſten Lehrer der älteſten Kirche, beſonders der ecclesia catholica. Gewöhnlich rechnet man die Väter in der griechiſchen Kirche bis zu Joh. Damaſcenus, in der lateiniſchen bis zu Peter Lombardus. Unſre Kirche ſchließt ihre Reihe mit dem 6ten Jahrhundert.

aufs Gefühl, innere Entzückung gehend. Von dem, was man im 1ten Briefe an die Korinther darüber findet, iſt kein Schluß aufs Allgemeine zu machen. Das γλώσσαις λαλεῖν in dieſer Art, wie es hier beſchrieben wird, ſcheint bloß in der Gemeinde zu Korinth vorgekommen zu ſeyn, und war dem Apoſtel wohl nicht durch Autopſie bekannt, ſondern nur durch mündliche Nachrichten. Die Stelle 2 Theſſ. 2, 15. kann aber den Werth der römiſchen Tradition nicht erweiſen, da die παραδόσεις διὰ λόγου nicht die Lehren der Kirchenväter, ſondern der mündliche Unterricht, den Paulus den Theſſal. ertheilt hatte, bezeichnen, von welchem wir jedoch nicht das Geringſte wiſſen.

Im Allgemeinen kann man zugeſtehen, daß der mündliche Unterricht der Apoſtel den älteſten chriſtlichen Kirchen, welche die Schriften des N. T. noch nicht, oder nur einige beſaßen, allerdings wichtig geweſen ſeyn müſſe. Auch würde es für uns ſehr lehrreich ſeyn, wenn wir auf glaubwürdige Weiſe erfahren könnten, was die Apoſtel mündlich in den Gemeinden gelehrt haben. Aber wir beſitzen keine zuverläſſige Nachricht über dieſe mündliche Lehre; dieſe iſt uns gar nicht erhalten worden. Die ſpätere Dogmatik der Kirchenväter können wir theils an ſich, theils weil ſie der Schrift ſo oft widerſpricht, und aus andern, vorhingedachten, Gründen dafür nicht annehmen. Ueberhaupt iſt der Beweis, daß eine Lehre wirklich aus dem mündlichen Unterrichte der Apoſtel gefloſſen, und nicht verändert worden ſey, theils an ſich, theils wegen Mangel ächter Schriften aus der früheſten Zeit, unmöglich*). Die Erfahrung lehrt, daß keine mündliche Ueberlieferung auch nur kurze Zeit un-

*) Dieſes muß der ſcharfſinnige Boſſuet gefühlt haben, als er die Behauptung aufſtellte, daß man alle Traditionen für apoſtoliſch halten müſſe, deren anderweitigen Urſprung man nicht mit Sicherheit nachweiſen könne; — eine bedenkliche Behauptung, durch welche manche ganz ſchriftwidrige Irrthümer gerechtfertiget werden könnten.

entſtellt bleibt; wir würden alſo die Traditionen nach der heiligen Schrift prüfen, und nur die annehmen können, die mit ihr einſtimmten[185]). In dieſem Falle ſind aber die Traditionen überflüſſig, und ihre Zulaſſung neben einem inſpirirten Codex der Offenbarung bleibt ſtets eine große Inconſequenz. Die Hauptſache aber iſt, daß ſich zwar die chriſtlichen Lehrer der erſten drei Jahrhunderte auf die mündlich von den Apoſteln in den Gemeinden vorgetragene Lehre berufen, und dieſe als regula veritatis anſehen, daß ſie aber durchaus in derſelben nichts anderes fanden, als was auch das N. T. enthält. Denn nicht das verſtand man darunter, was die Biſchöfe etwa feſtſetzen würden, ſondern die allgemeinen chriſtlichen Grundwahrheiten von einem Gott, von Jeſu Chriſto als dem Sohne Gottes, und daß er wahrhaft gelebt, den Tod gelitten habe, auferſtanden und zum Himmel erhoben worden ſey, und daß es eine Auferſtehung des Leibes, ein Gericht und ein ewiges Leben gebe; alſo das, was das apoſtoliche Symbolum enthält. Dieſe Glaubensſumme (κήρυγμα) ſetzten die Kirchenväter den Gnoſtikern entgegen, welche einen andern Weltſchöpfer als Gott, einen Scheinkörper Chriſti lehrten, und die Wahrheit ſeines ſinnlichen Lebens und Todes, die Auferſtehung des Leibes ꝛc. läugneten. Man ſehe hierüber die Hauptſtellen bei Irenäus adv. haeret. I, 11. 1. Tertullian de praescript. c. 13. Origenes περὶ ἀρχῶν, zu Anfang; wobei zu bemerken iſt, daß Origenes die Auctorität dieſer Glaubensſumme auf das Zeugniß der Schrift gründet, und überhaupt in ſeinen Schriften die Beweiſe nicht aus der Tradition, ſondern aus der

185) Papias rühmte ſich, alles, was er in ſeinen 5 Büchern geſchrieben habe, aus dem mündlichen Unterrichte der Apoſtel ſelbſt empfangen zu haben. Gleichwohl ſagt Euſebius von ihm: καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς συγγραφεὺς ὡς ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἥκοντα παρατίθεται, ξενάς τέ τινας παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ, καί τινα ἄλλα μυθικώτερα. S. Routh reliq. sacrae, Vol. I. p. 12. Clemens von Alexandrien behauptete, daß auch ſeine geheime Gnoſis aus einer geheimen Tradition der Apoſtel ſtamme, worin ihm Irenäus widerſprach.

Schrift führt. Außerdem aber kannten die drei erſten Jahrhunderte nichts als traditionelle regula fidei; vielmehr ſagen Irenäus und Origenes, daß die regula fidei über andere Lehren und über die ſpeculativen Anſichten von dieſer Glaubensſumme nichts beſtimme, und daß darüber die Meinungen frei ſeyen. Wenn aber dieſe Kirchenväter im 3ten Jahrhund. bezeugen, daß der mündliche Unterricht der Apoſtel in den Gemeinden nichts weiter enthalten habe, als was ohngefähr das apoſtoliſche Symbolum enthält; ſo hat die ſpätere Zeit durchaus kein Recht, die Materie der Tradition zu erweitern, und noch weniger die Ausſprüche der folgenden Biſchöffe als von den Apoſteln ſtammende Tradition zu betrachten. Da auch unſre Kirche das apoſtoliſche Symbolum annimmt, ſo kann man ſagen, daß ſie ſich auch zu der alten Tradition bekenne, ob ſie gleich dieſes Symbolum nicht als traditionelles, ſondern nur als ein ſolches, das aus der Schrift genommen ſey, zu dem ihrigen gemacht hat. Auch iſt wirklich die Glaubensſumme des Irenäus, Tertullian und Origenes, ſo wie das apoſtoliſche Symbolum, ganz mit dem N. T. übereinſtimmend. Daß man ſich aber in den ſymboliſchen Büchern öfters auf die Lehre der Kirchenväter berufte, geſchah nicht, weil man ihnen ein verbindliches Anſehen beilegte, ſondern theils, weil man die Reformation als einen Rückgang zur älteſten und reinen Lehre der Kirche, die man mit der Schriftlehre für identiſch hielt, anzuſehen gewohnt war[186]), und daher auch der augsburg. Confeſſion die drei allgemeinen Symbola voranſtellte, theils weil die römiſche Kirche ſolche Beweiſe verlangte[187]).

---

186) Vorrede zum Concordienbuch: Doctrinam etiam in illa (confess. Aug.) comprehensam, quam scirent et solidis scripturae testimoniis suffultam et a veteribus receptisque symbolis approbatam, unicum et perpetuum illum vere sentientis ecclesiae, ac contra multiplices haereses et errores olim defensum, nunc autem repetitum consensum esse, constanter judicaverunt.

187) Artic. Schmalc. II. p. 308.: ex patrum verbis et factis non sunt adstruendi articuli fidei." Form. Conc. epit.

Noch weniger aber kann unſre Kirche dem Papſt ein entſcheidendes Urtheil in Sachen der Religion, nicht einmal neben der Schrift, geſchweige denn gegen oder über dieſelbe einräumen, und in ihm eben ſo wenig den unfehlbaren Ausleger der Schrift und Erklärer der Glaubenslehren anerkennen. Denn deſſen Unfehlbarkeit, auf welche hierbei Alles ankommt, kann auch nicht mit dem Geringſten bewieſen werden. Vielmehr lehrt die Geſchichte der Päpſte ganz das Gegentheil.

Eine andre Frage aber iſt es, ob nicht der in ihren Lehrern verſammelten Kirche, oder einem allgemeinen Concilio, eine auctoritas judicialis in Glaubensſachen zukomme*)? — Die katholiſche Kirche behauptet es, die evangeliſche läugnet es, und muß es läugnen[188]: denn alle Lehrer können eben ſo gut irren, als einer oder einige; ſie haben oft geirrt, die Concilia haben ſich oft geradezu widerſprochen, und offenbare Irrthümer beſtätigt. Wenn ſie aber vom heiligen Geiſte geleitet werden, ſo können ſie nichts wider die inſpirirte Schrift lehren; ſonſt müßte ſich die Offenbarung ſelbſt widerſprechen. Auch kein Concilium kann daher über oder gegen die Schrift entſcheiden wollen,

p. 570. ed. R. „reliqua vero (praeter Scripturam s.) sive Patrum sive Neotericorum scripta, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis subjicienda etc.“ J. A. Ernesti opusc. theol. p. 567 sqq. J. G. Rosenmüller de usu traditionis in theolog. Lips. 1786.

*) Concilium im Allgemeinen iſt eine geſetzliche Zuſammenkunft der vornehmſten Kirchenlehrer eines Diſtricts oder Landes (oder einer ganzen Kirche) um über wichtige, die Lehre, Einrichtung oder Gebräuche der Kirche betreffende Gegenſtände zu rathſchlagen und Beſchlüſſe zu faſſen.

188) Apolog. art. V. p. 173.: „Consensus prophetarum judicandus est universalis ecclesiae consensus esse. Nec Papae nec ecclesiae concedimus potestatem decernendi contra hunc consensum prophetarum.“ Apol. art. XIV. p. 296.: „Nec debent Episcopi traditiones contra evangelium condere, aut traditiones suas contra evangelium interpretari. Idque cum faciunt, obedientia prohibetur, juxta illud Gal. 1, 8.“

und ſelbſt ſeine hermeneutiſchen Entſcheidungen können nur ſo lange auf Gültigkeit Anſpruch machen, als man ihre Unrichtigkeit nicht nachweiſen kann. Kein Concilium kann alſo vorſchreiben, was man glauben ſoll, wohl aber kann es zum Frieden der Kirche entſcheiden, was öffentlich bekannt und gelehrt werden ſoll. Nur daß auch dieſe Entſcheidungen nicht unfehlbar, ſondern Reviſionen unterworfen ſind. Die Stelle 1 Tim. 3, 15., wo die Kirche στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας genannt wird, kann das Gegentheil nicht beweiſen; denn ἐκκλησία iſt hier nicht die Kirche, in wiefern ſie ſich verſammelt und rathſchlagt, nicht die auf einem Concilio repräſentirte Kirche; ſondern die ganze Geſellſchaft der Chriſten, in wiefern ſie da iſt, beſteht, und durch ihr Beſtehen auch den chriſtlichen Glauben erhält. Doch die beſten Interpreten ſetzen auch das Punktum nicht hinter ἀληθείας, ſondern hinter ζῶντος, und verbinden die Worte στύλος ꝛc. unmittelbar mit dem 16. V.

Wir können alſo dem Codex der chriſtlichen Offenbarung kein andres mündliches Wort an die Seite ſetzen.

§. 37.

Beurtheilung des 2ten Satzes von der Inſpiration des Codex der Offenbarung.

Das Zweite aber, daß die heilige Schrift inſpirirt, oder ein Werk des heiligen Geiſtes ſey, kann an ſich einen doppelten Sinn haben, entweder: ſie iſt von Männern geſchrieben, die im Zuſtande der Inſpiration waren, alſo überhaupt unter dem Einfluſſe des Geiſtes Gottes ſtanden, oder: der heilige Geiſt ſelbſt hat die Verfaſſer der Offenbarungsurkunden zum Schreiben bewogen, und ihnen inſpirirt, was und wie ſie ſchreiben ſollten. Einen Lehrſatz oder ein Bekenntniß hierüber haben die ſymboliſchen Bücher nicht; daß ſie aber die letztere Meinung dabei vorausſetzten, erhellt nicht nur aus gewiſſen Aeußerungen, z. B. daß der heilige Geiſt die Worte bedächtlich geſetzt habe, daß die Bibel eine Schrift des heiligen Geiſtes ſey u. ſ.

w., ſondern auch daraus, daß ſie hierin der damals in der chriſtlichen Kirche allgemein angenommenen Meinung folgten.

Nach den §. 17. gegebenen Erläuterungen über die Vorſtellung der alten Welt von Inſpiration dachte man ſich die Menſchen, wenn ſie im Zuſtande der Inſpiration waren, als Werkzeuge des Geiſtes Gottes, durch welche er ſpreche oder auch ſchreibe. Die Juden hielten nun (ſ. §. 17. zu Ende) auch das A. T. für ein Werk des Geiſtes Gottes, durch die Propheten geſchrieben[189]), zu deſſen Verſtändniſſe, nach Philo's Meinung, wieder Inſpiration erforderlich ſey, daher auch die alexandriniſchen Juden, ſo wie auch Clemens von Alexandrien, Origenes, die Ueberſetzung der 70 Dolmetſcher für inſpirirt hielten. Ja die Rabbinen glaubten, und man findet dieſe Vorſtellung auch Sir. 24, 1 ff. Tob. 1, 6. Weish. 18, 4. und bei Philo, daß das moſaiſche Geſetz vom Himmel gekommen ſey. Dieſer ſtrenge Begriff der Inſpiration ging auch in die chriſtliche Kirche über, und man trug ihn (z. B. Clemens und Origenes) vom A. T. auch auf das neue Teſt. über, nachdem dieſes allmälig geſammelt worden war. Die älteſten Kirchenväter, z. B. Juſtinus Martyr, Clemens von Alex., Origenes, hielten daher den heiligen Geiſt für den eigentlichen Verfaſſer der Schrift, die Verfaſſer ſelbſt aber nur für instrumenta Spiritus s., wobei ſie ſich gern der Vergleichung bedienten: Spiritum s. ora virorum sanctorum tanquam instrumenta musica movisse, eosque inflasse, ut

189) Vergl. 2 Petr. 1, 21. — Die Vorſtellungen in den apokryph. Büchern des A. T. ſ. in meiner Dogmatik der apokr. Schriften des A. T. S. 68 ff. Ueber Joſephus Meinung ſ. meine capita theolog. jud. dogm. e Flavii Josephi scr. collecta, p. 9. Ueber Philo, ſ. d. Abhandl. „über Philos Lehrbegriff von Stahl, in Eichhorns allgem. Bibliothek. 4r Bd. 5s St. S. 785 ff. Ballenſtedt, Philo und Johannes, 2r Thl. S. 37 ff. vergl. 2 Tim. 3, 16. wo die Vulg. γραφὴ θεόπνευστος durch scriptura inspirata überſetzt, daher θεοπνευστία und inspiratio in den dogmatiſchen Sprachgebrauch übergingen. Ueber die Meinungen der Rabbinen ſ. Meuschen N. T. ex Talmude illustrat. p. 213.

tibicen tibiam, — ut plectrum lyram vel citharam pulsat. Ob nun gleich einzelne Kirchenlehrer von der Inſpiration eine freiere Vorſtellung hatten[190]), ſo blieb doch der ſtrengere Begriff bis zur Reformation der herrſchende, und ihm folgten auch die Verfaſſer der ſymboliſchen Bücher, obgleich Erasmus Gedächtnißfehler bei den Verfaſſern des N. T., Luther aber zugab, daß die Apoſtel ſich ſelbſt überlaſſen geweſen wären, und ihnen bisweilen etwas Menſchliches begegnet ſey. Je mehr man im Streite gegen die Tradition und gegen die laxern Begriffe der Socinianer von Inſpiration zur nähern Befeſtigung des ausſchließenden richterlichen Anſehens der Schrift hingetrieben wurde, deſto mehr fanden die Theologen unſrer Kirche Grund, an der ältern Vorſtellung feſtzuhalten, und die

---

190) So ſtreng auch die Vorſtellungen von Inſpiration bei den älteſten Kirchenvätern waren, ſo finden ſich doch auch bei ihnen abweichende Vorſtellungen. Z. B. Origenes homil. in Luc. 29.: „Quando legis (Luc. 4, 1.): "Jesus autem plenus Spiritu S. reversus est," et in Actis Apost., ubi (c. 2, 4.) dicitur, quod repleti fuerint Spiritu S., vide ne aequales putes esse apostolos servatori; sed et Jesum, apostolos, et alium quemlibet sanctorum plenos Spiritu S. cognosce secundum mensuram vasciculi sui. Derſ. comment. in Joann. Tom. I. §. 5.: *λεκτέον — ὥστε σοφὰ μὲν καὶ πιστὰ λέγειν καὶ σφόδρα ἐπιτεταγμένα τὰ ἀποστολικὰ* (die Schriften der Apoſtel), *οὐ μὴν παραπλήσια* (daß ſie aber nicht gleich zu achten ſind ſolchen Schriftſtellen, wo es heißt) *τῷ· τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ.* Derſ. homil. in Numer. 16, 4. „per Mosen quidem multa locutus est Deus, aliquando tamen et Moses propria auctoritate mandavit. — Unde similiter etiam in caeteris prophetis aliqua quidem Dominus locutus est et non prophetae, alia vero prophetae et non Dominus." — Eben ſo unter den ſpätern Kirchenvätern Theodorus Mopsveſtenus, Petrus Lombardus sentent. 1. 10. 16. und 17. Petr. Abaillard introduct. in theol. christ. — Ueber die Geſchichte des Inſpirationsbegriffs: J. N. Sonntag, comment. doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis. Heidelb. 1810. 8. Andere Schriften, ſo wie die Vorſtellungen der ältern und neuern Theologen unſrer Kirche ſ. in der ſyſtemat. Entwickel. S. 313–328.

Theorie weiter auszubilden. Sie gaben der Inſpiration zwei Theile: a) impulsum ad scribendum, den Antrieb des heiligen Geiſtes zum Schreiben, der doch höchſtens nur bei den Weiſſagungen als erforderlich erſcheinen konnte, und b) suggestionem rerum et verborum, die ſie auf den ganzen Inhalt der Schrift ausdehnten, ſelbſt auf die hebräiſchen Punkte, ſo wie auf die Geſchichte und jedes Wort der heiligen Schrift[191].

Nach dem Urtheile der Vernunft muß zwar die Gottheit, wenn ſie durch einen Geſandten Offenbarung gibt, dafür Sorge tragen, daß die Offenbarung richtig aufgeſchrieben werde, weil dieſes nothwendiges Mittel zum Zwecke iſt; aber eine beſondere Inſpiration beim Schreiben iſt in dem Falle, wenn die Offenbarung von ſolchen Männern, die ſie empfangen haben, niedergeſchrieben wird, überflüſſig, da ſie ſchon durch Inſpiration belehrt ſind. Man kann auch nicht ſagen, daß die Inſpiration beim Schreiben nöthig ſey, weil doch der empfangene Unterricht falſch gefaßt oder vergeſſen werden könnte; denn man muß, wenn man nicht Gott unweiſe handeln laſſen will, annehmen, daß der Unterricht der Offenbarung ſo vollſtändig und vollkommen ſey, daß er eine deutliche Kenntniß, wie

---

191) So ſchon Chemnitz; beſtimmter Gerhard, Calov, Quenſtedt, Hollaz, Hutter, zum Theil auch Baumgarten und Buddeus. Muſäus, der in ſ. diss. de stylo N. T. 1641. die Inſpiration der Worte bezweifelt hatte, mußte widerrufen. Calixt, der die Inſpiration bloß in eine assistentia und directio Spir. S. geſetzt hatte, wurde verketzert. Der heil. Geiſt, ſagte man, ſey die caussa efficiens, die Verfaſſer aber die caussa instrumentalis der Schrift, die Notare und Secretäre des heil. Geiſtes. Schon Baier hatte jedoch zugegeben, daß ſich der heil. Geiſt nach der Schreibart der Schriftſteller accommodirt habe; Baumgarten aber ließ Wahl der Sachen und Diction den Schriftſtellern faſt ganz frei, und Carpov ſchied auch bereits die mathematiſchen und phyſikaliſchen Gegenſtände in der Schrift von den inſpirirten Dingen, und gab zu, daß die Schrift darüber nur secundum apparentiam ſpreche. Das Weitere ſ. in der ſyſtem. Entwickel. S. 313 ff.

weit ſie überhaupt möglich und nothwendig iſt, hervorbringe. Bei der Annahme einer doppelten Inſpiration, erſt zum eigenen Unterrichte dem Empfänger, dann aber zum Vortrage des Empfangenen, läßt man Gott entweder, wenn der erſte Unterricht vollkommen klar war, mit dem zweiten etwas überflüſſiges thun, oder man muß ſeiner Weisheit zu nahe treten und den erſten Unterricht für unvollkommen erklären. Nur wenn die Offenbarung von Männern, die nicht ſelbſt ſchon in statu inspirationis ſind, aufgeſchrieben würde, könnte man eine beſondere Thätigkeit des göttlichen Geiſtes beim Schreiben für nöthig finden. Da nun die Schriftſteller des N. T. (mit Ausnahme von Markus und Lukas) in statu inspirationis überhaupt waren; ſo iſt eine beſondere Inſpiration beim Schreiben bei ihnen überflüſſig[192]). Und dieſes iſt ſie auch nach dem kirchlichen Syſteme ſelbſt. Zuerſt iſt es eine offenbare Inconſequenz, wenn man nach dieſem Syſtem die Bibel im Ganzen und in allen ihren Theilen für inſpirirt erklärt. Denn da der ganze Inhalt des A. und N. T., in wie weit er zur Offenbarung gehört, auf Geſetz und Evangelium zurück kommt*); ſo kann man conſequenter Weiſe auch die Inſpiration nur auf dieſe beiden Gegenſtände erſtrecken, nicht aber auf alles, auch zur Offenbarung nicht

---

192) Die Unterſcheidungen zwiſchen revelatio und inspiratio liefen daher auch immer auf Logomachie oder willkürliche Diſtinction hinaus. S. Syſtemat. Entwickel. S. 319. Es iſt auch gar nichts gewonnen, wenn man Offenbarung von Bekanntmachung noch unbekannter Wahrheiten, Inſpiration von der Leitung im Vortrage jener Wahrheiten erklärt, und das Verhältniß beider durch den Unterſchied zwiſchen Bekanntmachung eines Plans und zwiſchen Aufſicht bei deſſen Ausführung erläutert. Denn entweder iſt die Aufſicht überflüſſig und bloß etwas Negatives, oder, wenn ſie nöthig iſt, ſo war die Bekanntmachung unvollkommen.

*) Apolog. II. p. 60.: „Universa scriptura in hos duos locos praecipuos distingui debet, in legem et promissiones. Alias enim leges tradit, alias tradit promissionem de Christo" etc. Vergl. §. 9.

Gehörige. Die ſymboliſchen Bücher konnten die Inſpiration der Bibel in dieſer Allgemeinheit nur dann behaupten, wenn ſie weiter gar nichts wäre, als Codex der Offenbarung, und nichts enthielte als göttliche Lehre für alle Zeiten. Dieſe Idee liegt zwar bei jener Behauptung zum Grunde; aber ſie paßt nicht auf die Bibel, nicht einmal aufs neue Teſtament. — Wenn ſie aber paßte; ſo wäre doch die Inſpiration des Offenbarungscodex überflüſſig, weil ihm zweitens dadurch keine größere Auctorität und Sicherheit im Gebrauch (und dieſes iſt es, was die Kirche dabei beabſichtiget) zuwachſen kann, als er ſchon dadurch hat, daß er von Männern geſchrieben worden iſt, welche Inſpiration, ſchon ehe ſie ſchrieben, empfangen hatten, oder ſich überhaupt im Zuſtande der Inſpiration befanden. Denn wäre der frühere göttliche Unterricht, den ſie empfingen, ihnen nicht deutlich, oder zum Theil unfaßlich geweſen, oder von ihnen falſch gefaßt worden; ſo wäre entweder die Offenbarung ſelbſt mangelhaft und unvollſtändig, oder es wäre überhaupt unmöglich für den Menſchen, eine Offenbarung richtig aufzufaſſen. In beiden Fällen würde man aber ein Gleiches mit der Inſpiration beim Schreiben annehmen können, und es wäre wenigſtens kein Grund vorhanden, der letztern größere Richtigkeit zuzuſchreiben, als der erſtern.

Nach der Vernunft und dem kirchlichen Syſtem iſt alſo zur ſichern Fortpflanzung und zum Gebrauch der Offenbarung nichts weiter nöthig, als daß der Codex der Offenbarung von Männern geſchrieben ſey, welche göttlichen Unterricht empfangen hatten, nicht aber, daß der Codex ſelbſt ein Werk Gottes oder ſeines Geiſtes ſey.

Es läßt ſich aber erwarten, daß die Apoſtel, auch ohne Inſpiration, die Lehre und Geſchichte Jeſu und der Offenbarung richtig darſtellen konnten. Denn a) ſie ſtanden mit Jeſu, während er lehrte, in der engſten Verbindung, begleiteten ihn überall, hörten ihn täglich lehren, und, weil er faſt täglich andre Zuhörer hatte, daſſelbe oft lehren. Dadurch wurden ſie in den Stand geſetzt, ſeine Ausſprüche, Lehren und Gleichniſſe genau aufzufaſſen und nachher auf-

zuſchreiben, auch wenn ſie längeres Inhalts waren; und daher kommt es höchſt wahrſcheinlich, daß ſie in Anführung einzelner Ausſprüche und Gleichniſſe in der Hauptſache ſo übereinſtimmen, in einzelnen Worten aber und in Angabe der Veranlaſſung zu einem Ausſpruch oder Gleichniſſe von einander oft abweichen. Jeſus ſelbſt mochte ſich nicht immer derſelben Worte bedient, auch daſſelbe Gleichniß, dieſelbe Parabel bei verſchiedenen Gelegenheiten und für verſchiedene Abſichten gebraucht haben. Ferner b) wurden ſie von Jeſu beſonders ausgewählt zu Verkündigern ſeiner Lehre, und deßhalb ſorgfältig unterrichtet. Dieſes gilt beſonders von den Zwölfen (Matth. 10, 2—4. Mark. 3, 17—19. Luk. 6, 14—16. Apoſt. 1, 13.), welche vorzugsweiſe Apoſtel Chriſti (d. i. Geſandte des Meſſias) heißen, und welche die Beſtimmung hatten, theils Zeugen von Jeſu Leben und Thaten zu ſeyn (Joh. 15, 27. Apoſt. 1, 8. 21. 10, 39. Joh. 17, 6—8. Luk. 24, 45. 46.), theils ſeine Religion weiter auszubreiten (Mark. 3, 14. Luk. 6, 13.), welches er ihnen ausdrücklich befahl (Joh. 20, 21 ff. Matth. 28, 19. 20. Mark. 16, 15.), aber zugleich ſie erinnerte, daß ſie erſt die Sendung des heiligen Geiſtes abwarten ſollten (Apoſt. 1, 4. Luk. 24, 49.). Sie erhielten daher von Jeſu, wie wir aus mehrern Beiſpielen ſehen (z. B. Mark. 4, 10 ff.), öfters nähere Aufſchlüſſe über ſeine Vorträge an das Volk. Endlich c) waren ſie als Juden ſchon vorbereitet, die beiden Hauptlehren des Chriſtenthums, von Einem Gott, und von der Erlöſung, zu faſſen und ſich anzueignen, ſo wie auch das, was Jeſus über die Zukunft nach dem Tode lehrte, ſich an ihre frühern Vorſtellungen anſchloß.

Noch weniger bedurften die Evangeliſten in dem, was ſie von Jeſu Leben erzählen, einer Inſpiration. Sie waren Augenzeugen und berufen ſich auf ihre eigenen und auf andrer Augenzeugen Erfahrung (Luk. 1, 1—3. 1 Joh. 1, 1. 2.). Sie ſtimmen daher auch nicht überall genau überein, und können es auch nicht, daher es vergeblich iſt, eine künſtliche, gezwungene Harmonie zwiſchen ihnen herſtellen zu wollen.

So wie nun ſchon hieraus folgt, daß ihre Schriften nicht vom heiligen Geiſte dictirt ſind; ſo ergibt ſich dieſes auch noch aus andern Gründen[193]. Denn 1) die dafür angeführten bibliſchen Gründe ſind nicht beweiſend. Man berief ſich a) auf die Verheißung des Paraklets, deſſen Wirkung ſich eben ſowohl beim mündlichen als beim ſchriftlichen Vortrage der Lehren habe zeigen müſſen, und das letztere um ſo mehr, da der geſchriebene Unterricht blieb und auf die Nachwelt kam, folglich ein geſchriebener Irrthum nothwendiger zu verhüten ſey, als ein bloß ausgeſprochener. Aber die Johanneiſchen Stellen (14, 16 f. 26. 15, 26. 16, 7—15.) verheißen durchaus nicht eine Belehrung beim Vortrag, ſondern einen Unterricht für die Apoſtel ſelbſt; ſie ſollen erſt ſelbſt vom Geiſte gelehrt werden (ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα K. 14, 26.). Waren ſie aber einmal vom Geiſte belehrt; ſo bedurfte es keiner zweiten Belehrung, wenn ſie das Gelehrte vortrugen, wenn ſie anders der Geiſt recht gelehrt, in alle Wahrheit geleitet hatte. — Daſſelbe gilt b) von den Stellen, wo ſich die Apoſtel den Geiſt zuſchreiben, und in ſeiner Kraft zu lehren verſichern, wie 1 Kor. 2, 4 ff. Denn daraus folgt nur, daß ſie im Zuſtande der Offenbarung waren, und daher auch die Offenbarung lehren konnten; daß alſo der Inhalt ihrer Lehre Lehre des Geiſtes ſey, keineswegs aber, daß ihnen der Geiſt ihre Schreiben dictire. Noch weniger mag c) 2 Tim. 3, 16. beweiſen, da dort Paulus vom alten Teſt. ſpricht, und nicht von ſeinen eignen oder andern neuteſtamentlichen Schriften (S. §. 19.), oder 2 Petr. 1, 21. wo nur von den Weiſſagungen des A. T., nicht von den Büchern deſſelben die Rede

193) Die Inſpiration der Bibel oder doch des N. T., wiewohl gemildert, vertheidigten J. G. Töllner, die göttl. Eingeb. der heil. Schrift. Lindau und Leipz. 1771. 8. T. G. Hegelmaier diss. de θεοπνευστίᾳ ejusque statu in viris sanctis libror. sacror. auctoribus. Tub. 1784. 4. L. Meyer, comment. de inspiratione scripturae sacrae. Ultraj. 1784. 8. — Richtigere Anſichten enthält: J. J. Griesbach stricturarum in locum de theopneustia libror. sacr. part. I—V. Jen. 1784 sq. 4.

iſt. — Ferner, was die Hauptſache iſt, 2) das Neue Teſt. ſelbſt gibt ſich auch nicht in einer einzigen Stelle für inſpirirt aus, die einzige Offenbarung Johannis ausgenommen, und auch da vindicirt der Seher das Aufſchreiben ſich ſelbſt. Matthäus, Markus und Lukas in der Apoſtelgeſchichte enthalten auch nicht das Geringſte über einen Anſpruch auf Inſpiration. Lukas beruft ſich auf Augenzeugen, und deren Glaubwürdigkeit (Luk. 1, 1—3.). Johannes ſchrieb, wie er ſelbſt Kap. 20, 31. ſagt, um zu beweiſen, daß Jeſus der Sohn Gottes und Meſſias ſey, und verſichert zwar K. 21, 24. daß er Wahrheit ſchreibe, beruft ſich aber nirgends auf Inſpiration, oder den Beiſtand des Paraklets. Eben ſo 1 Joh. 1, 1—3. Auch Paulus und die andern Apoſtel ſchreiben in ihren Briefen in ihrem eigenen Namen, nach ihrem Urtheil (Röm. 12, 1. 1 Kor. 7, 10 ff. 25. 26. 2 Kor. 11, 17 ff.) und es iſt ganz unmöglich, daß z. B. der 2te Brief an die Korinther, der ſo vieles Perſönliche enthält, vom heiligen Geiſte dictirt ſeyn könnte. Vielmehr ſpricht hier und anderwärts (Kol. 4, 18. 2 Theſſ. 3, 17.) der Apoſtel nach eigener Selbſtſtändigkeit. Dieſe Selbſtſtändigkeit verbürgt auch 3) der durchaus verſchiedene Genius der Sprache, Darſtellung und Beweisführung, der ſich bei Matthäus, Johannes, Paulus, Jacobus findet. Mit der Ausflucht aber, daß der heilige Geiſt ſich nach eines jeden Schriftſtellers Eigenthümlichkeit accommodirt habe, wird nichts gewonnen, da dadurch entweder die Inſpiration aufgehoben, oder wenigſtens, wenn man ſich dabei noch etwas Beſtimmtes denken könnte, überflüſſig gemacht würde. — Beſonders iſt es bei der Beweisführung ſichtbar, daß die Apoſtel ihrem eigenen Urtheil folgen, und die Beweiſe nach der Individualität ihrer Denkart und ihrer Leſer auswählen, daher auch ihre Beweisführung nicht zur Lehre gehört, und ſich darin vieles bloß *κατ᾽ ἄνθρωπον* Geſagte und auch manches Unhaltbare befindet (1 Kor. 5, 5. 11, 30.), ſo wie auch Luther ohne Anſtoß bekannte, daß die Allegorie Galat. 4, 22—27. „zum Stich“ d. i. zum Beweiſe zu ſchwach ſey. — Ueberhaupt aber 4) erſcheint alle Inſpiration des N.

Teſt., und beſonders der Worte, deßwegen als etwas Nutzloſes, weil ſie einen Mechanismus des Unterrichts voraus-ſetzen würde, der auf menſchliche Seelen ganz unanwendbar iſt. Denn jeder menſchliche Geiſt faßt das ihm Dargebotene wieder nach ſeiner Eigenthümlichkeit auf, und verknüpft das Gegebene mit dem Vorrath ſeiner Ideen und Anſichten ganz unvermeidlich. Eine allgemeine Einerleiheit der Auffaſſung und des Ausdrucks kann man daher wohl in den todten Buchſtaben (z. B. in öffentlichen Bekenntniſſen einer Kirche), nie aber in dem Geiſte der Menſchen bewirken. Sollte daher eine Inſpiration des Codex der Offenbarung nothwendig ſeyn; ſo wäre auch eine Inſpiration aller Leſer und Interpreten des Codex erforderlich, wie auch wirklich Philo, Clemens von Alexandr. und Origenes behaupteten, und einige Neuere wiederholt haben[194]), obgleich die vorhandene Verſchiedenheit in der Auffaſſung der Schrift dieſen Gedanken aufs Bündigſte widerlegt.

Es war daher vergeblich, eine Inſpiration der Worte des N. T. zu behaupten, die auch durch Erneſti's Erinnerung, daß man Gedanken und Lehren nicht anders mittheilen könne als durch Worte, nicht geſtützt werden konnte. Denn der vorhandene und den Apoſteln zu Gebote ſtehende Sprachſchatz der damaligen Welt (ſelbſt mit Einſchluß des λόγος beim Johannes) war völlig hinreichend, um alle Vorſtellungen der chriſtlichen Offenbarung richtig zu bezeichnen und Andern deutlich mitzutheilen. Auch Matth. 10, 19. 20. Mark. 13, 11. Luk. 12, 11 ff. 21, 15., wo man πῶς auf die Worte (Form) und τί auf die Sachen (Materie) bezog, beweiſen nichts, da dieſe Stellen nicht vom ſchriftlichen

---

194) Außer den Fanatikern, den Anabaptiſten, Schwenckfeldern, Jac. Böhme, Weigel, Gichtel, auch Marheinecke, in ſ. Grundlehren d. Dogmatik. S. 534 f. „Dadurch, daß die Bibel ſagt, dieß oder jenes ſey wahres Wort Gottes, wird es als ſolches uns noch nicht klar, ſondern allein dadurch, daß Gott in ihr und in uns es ſagt. — Ohne die Irradiation des göttlichen Lichts iſt und bleibt uns die heil. Schrift ein verſchloſſenes Buch."

Unterricht in der Lehre, ſondern von der mündlichen Vertheidigung der Perſonen der Apoſtel vor Gericht handeln, und πῶς recht füglich auf die Art der Vertheidigung und das Verhalten dabei bezogen werden kann. Auch 1 Kor. 2, 13. ſind λόγοι nicht die Ausdrücke, ſondern die Sache, indem Paulus die menſchliche Weisheit, nicht ihrer Form, ſondern ihrem Inhalt nach, der göttlichen Lehre entgegenſetzt, wie beſonders v. 6. 7. 11. 12. 14. 16. zeigen*). — Eben ſo wenig aber, als einer Inſpiration der Worte, bedurfte es eines impulsus zum Schreiben, da die Evangeliſten und Apoſtel in dem Zuſtande der Gemeinden, in deren Anfragen, und in ihrem eigenen apoſtoliſchen Beruf Veranlaſſung genug fanden, die Feder zu ergreifen, und auch ſelbſt öfters den Grund, der ſie zum Schreiben bewog, angeben. (Joh. 20, 31. Luk. 1, 4. Apoſt. 1, 1. Röm. 1, 13. 16, 1 f. 1 Kor. 1, 10 ff. 2 Kor. 1, 13 ff. Gal. 3, 1 ff. Eph. 6, 21 ff. 2 Theſſ. 2, 1 ff.). Wo ſie ihn aber auch nicht angeben, da legt er ſich durch den Inhalt ſelbſt hinlänglich an den Tag.

Es iſt daher zwar der Satz feſtzuhalten, daß das N. T. die Schriften von Männern enthalte, welche göttlicher Offenbarung genoſſen, und daß es alſo, in wie weit es Offenbarungslehre vorträgt, fidem divinam habe; aber eine Inſpiration der Schriften ſelbſt iſt nicht anzunehmen. Die neuern Theologen haben daher auch die Vorſtellung von Inſpiration zuerſt eingeſchränkt, und laxer gemacht, wie ſchon Carpov, Baumgarten, Reinhard, Storr, Döderlein, Auguſti, dann aber ſie ganz aufgegeben, wie Semler, Michaelis, Morus, Henke, Eckermann, Ammon, Wegſcheider, de Wette**).

---

*) Storr (in ſ. notit. hist. in epp. ad Corinth. not. 45.) glaubt zwar, daß Paulus 1 Kor. 1, 17. 2, 16. Form und Materie ſeiner Lehrvorträge wohl unterſcheide, und auch die Form vom heil. Geiſte ableite; aber die Erklärung iſt zu gekünſtelt, um wahr zu ſeyn.

**) Ammon summa p. 44. „Subscribi potest huic judicio (daß die Schrift die einzige und gewiſſe Regel des Glaubens ſey),

§. 38.

Beurtheilung des 3ten Satzes von der Zureichenheit und Deutlichkeit des Codex der Offenbarung.

Da der Zweck eines Codex der Offenbarung kein andrer ſeyn kann, als die Stelle des Dolmetſchers der Offenbarung bei der Nachwelt zu vertreten; ſo muß man im Voraus annehmen, daß, wenn einmal ein Codex einer wahren göttlichen Offenbarung vorhanden iſt, derſelbe auch geſchickt ſey, dieſen Zweck zu erreichen (perfectio finalis). Er iſt dann Mittel zum Zweck, und von Gottes Weisheit muß der Menſch ſtets vorausſetzen, daß ſie ihrem Zweck entſprechende Mittel wähle. Wenn alſo bewieſen iſt, daß die chriſtliche Offenbarung eine wahre göttliche iſt; ſo liegt darin ſchon auch der Beweis des Satzes, daß der Codex des N. T. die chriſtliche Offenbarung vollſtändig enthalten werde. Aus der Erfahrung können wir dieſes zwar nicht nachweiſen, weil wir keine andere Nachricht von der chriſtlichen Offenbarung haben, als die Schriften des N. T., aber wir müſſen es glauben, weil es aus dem Begriffe der Offenbarung folgt, und wir werden davon dadurch gewiß, daß das N. T. keinen weſentlichen Punkt unſrer religiöſen Bedürfniſſe unbefriedigt läſſet, und alle religiöſen Ideen zum klarſten Bewußtſeyn gebracht hat. — Darüber aber erklärt ſich das N. T. ſelbſt, daß es 1) alles enthalte, was der Menſch zu ſeinem Seelenheil in dieſer und in jener Welt zu wiſſen und zu thun habe, sufficientia finalis, ſo wie wir darüber, daß es 2) ſo deutlich ſey, daß jeder, auch der Ungelehrte, dieſes aus ihm lernen, in ihm finden könne (perspicuitas finalis), durch die Beſchaffenheit des Neuen Teſt. gewiß werden.

---

dummodo in explicandis libris sacris non tam divinae originis, quae ubique demonstrari nequit, quam divini eorum argumenti ratio habeatur." Uebrigens ſ. ſyſtemat. Entwickel. S. 323 f.

Was das erſte betrifft, ſo iſt nach Joh. 17, 3. die Kenntniß und Verehrung des einen wahren Gottes, und der Glaube an Jeſum, als Erlöſer, die weſentliche Bedingung des Seelenheils. Da uns nun das N. T. über beides vollſtändige Belehrung gibt; ſo müſſen wir urtheilen, daß es als Offenbarungsurkunde zureichend ſey, und daß es alſo neben ihm weder der Tradition der Kirche, noch eines innern Lichts, oder einer neuen Offenbarung zum Verſtändniſſe des N. T. bedürfe, wie die Fanatiker (Schwenkfeld, Weigel u. a.) wollten [195]).

Eben ſo wenig iſt zu zweifeln, daß das N. T. um das zum Seelenheil Nothwendige aus ihm zu ſchöpfen, deutlich genug ſey, d. i. ſo beſchaffen, daß durch das Leſen deſſelben bei jedem Menſchen, auch dem Ungelehrten, wenn er nur einigermaßen an das Denken gewöhnt iſt, der Zweck der Offenbarung erreicht werden könne. Dieſe Deutlichkeit iſt alſo keine abſolute, ſondern eine relative, was ſie auch der Natur der Sache nach ſeyn muß [196]); ſie erſtreckt ſich nicht auf Alles, ſondern nur auf den Zweck der Offenbarung, Glaube, Tugend und Hoffnung. — Sie findet bei dem N. T. in hohem Grade ſtatt. Denn nicht nur die Geſchichte der Offenbarung, ſondern auch ihre Glaubens- und Sittenlehre iſt ſo vorgetragen, wie ſie für den Ungelehrten am faßlichſten iſt, und die Haupt-

---

195) Daß es zur Seligkeit des Chriſten keiner höhern Gnoſis, ſondern bloß der Auffaſſung des hiſtoriſchen Sinnes des N. T. bedürfe, ſagt Origenes: series comment. in Matth. §. 27. „Literam evangelii qui sequuntur, id est simplicem narrationem ipsius, salvantur; quoniam et ipsa sola evangelii narratio simplex sufficit simplicioribus ad salutem.“

196) J. A. Ernesti de perspicuitate sacrarum liter. Ein Excurs in ſ. lectionibus acad. in Epist. ad Hebr. (Lips. 1795. 8.) Unſre ältern Theologen unterſchieden perspicuitatem rerum, und persp. vocum, und behaupteten nur die letztere, von der ſie ſagten, ſie ſey nicht perspic. absoluta, ſondern ordinata, d. i. die den Gebrauch des Nachdenkens und gelehrter Hülfsmittel verlange.

lehren des Glaubens insbeſondere ſind mit den deutlichſten und verſtändlichſten Worten ausgedrückt (z. B. Joh. 17, 3. Matth. 5, 6. und 7. Joh. 5, 24. 4, 23. 24. u. ſ. w.) und können in wenige Sprüche zuſammengefaſſet werden. Man hat gegen dieſe Eigenſchaft des N. T. die ſo verſchiedenen Erklärungen der Theologen, die vielen dunkeln oder zweideutigen Stellen, und die zahlreichen religiöſen Mißverſtändniſſe des gemeinen Mannes angeführt. Die verſchiedenen Erklärungen der Gelehrten dürfen uns aber nicht befremden, da man ſich lange Zeit über die Auslegungsgrundſätze nicht vereinigen konnte, zum Theil die nöthigen Hülfsmittel der Auslegung nicht beſaß, von vorgefaßten Meinungen ausging, und nicht den Sinn der Schrift aufſuchte, ſondern ſeine Meinungen in die Schrift hineintrug. Die Erfahrung lehrt, daß ſelbſt Schriften der beſten Philoſophen, mit aller logiſchen Präciſion geſchrieben, wie z. B. die Kantiſchen, nicht auf dieſelbe Weiſe verſtanden, ſondern verſchieden erklärt werden. Wahr iſt es aber, daß in der heiligen Schrift dunkle und zweideutige Stellen vorkommen, welche nicht jedem verſtändlich ſind, und deren Sinn zweifelhaft bleiben zu müſſen ſcheint. Aber es iſt auch nicht zu verlangen, daß alle Stellen der Offenbarungsurkunden vollkommen deutlich ſeyn ſollen, ſondern nur dieſes, daß die Lehren derſelben in dem ganzen Codex deutlich ausgeſprochen ſind. Einzelne Stellen können immer dunkel bleiben. Auch ruhet die meiſte Dunkelheit auf ſolchen Stellen, welche weder zu der Lehre, noch zu der Geſchichte der Offenbarung gehören, ſondern Zeitumſtände, Geographie, Alterthümer, Erläuterungen und Beweiſe betreffen. — Daß endlich der gemeine Mann ſeine religiöſen Mißverſtändniſſe mit der Bibel belegt, kann ihr gar nicht zum Vorwurf gereichen*). Der größte Theil dieſer Mißverſtändniſſe kommt auf die Dunkelheiten der

*) Origenes (de orat. §. 29.) rechnet zu den unvermeidlichen Verſuchungen des Chriſten auch die Mißverſtändniſſe bei Leſung der Schrift, in welche der Aufmerkſame ſo leicht verfalle.

Ueberſetzungen, deren ſich der gemeine Mann bedient; auf das unverſtändige Feſthalten einzelner Wörter dieſer Ueberſetzungen; auf das Vorurtheil, als ſey alles, was in der heiligen Schrift nur immer ſtehet, beſonders im A. T., Wort Gottes; auf die Unfähigkeit, manche Offenbarungslehren[197]) zu faſſen, und auf die Ungeſchicklichkeit des gemeinen Mannes überhaupt, Anderer Worte richtig zu verſtehen. Die klarſten landesherrlichen Geſetze, die deutlichſten Documente werden ja oft eben ſo wenig, ſelbſt von Gelehrten, auf einerlei Weiſe verſtanden, und der populärſte Prediger ſieht oft ſeine Worte von dem gemeinen Mann gänzlich verdreht, wenn er auch noch ſo deutlich iſt. Man kann alſo deßwegen den Gebrauch der heiligen Schrift dem gemeinen Manne nicht entziehen, oder ganz unterſagen, wie dieſes die katholiſche Kirche thut, und wie es auch einige Proteſtanten, wenn auch nur unter gewiſſen Einſchränkungen, nützlich finden wollen[198]): denn der Mißbrauch der

---

197) Mit Recht ſagt Buddeus p. 120. „Alia est perspicuitas rerum, alia verborum." Man ſieht wohl, daß nur die letztere eine Eigenſchaft der Offenbarungsurkunden, die erſtere aber eine Eigenſchaft der Offenbarung ſelbſt iſt. — Richtig bemerkt Quenſtedt Syst. I. p. 216., daß man mit der Deutlichkeit der Schrift nicht behaupte: „Laicos scripturae lectione instructos de gravissimis quibuscunque quaestionibus judicium ferre, sed praecipua ac fundamentalia fidei capita et vitae regulas ex scriptura petere debere."

198) Schon Gregor der 7te brachte das Bibelverbot in Gang; Innocenz der 3te beſtätigte es (1229) auf dem Concil. Tolosano (wo es hieß: prohibemus, ne libr. V. T. aut N. laici permittantur habere, nisi forte Psalterium vel breviarium pro divinis officiis; — sed ne praemissos libros habeant in vulgari translatos, arctissime inhibemus), und eine vom Papſt der Tridentiner Synode zugefügte Clauſel machte es zum Geſetz, das von Clemens dem 11ten in der Bulle Unigenitus (1713) nochmals beſtätigt wurde, indem er den Satz Quesnells: lectio scripturae s. est pro omnibus, feierlich verdammte. Zwar hält man jetzt nicht mehr ſo ſtreng über dieſes Geſetz, aber aufgehoben iſt es nicht, und der Papſt Pius der 7te hat das Leſen der Bibel in Ueberſetzungen, welche die Kirche nicht approbirt habe, in ſeinem

Sache hebt ihren rechten Gebrauch nicht auf; die Kirche hat Ausleger der Offenbarungsurkunden angeſtellt, um dieſem Mißbrauch vorzubeugen; der Nutzen beim Leſen der heiligen Schrift überwiegt unendlich den Nachtheil, den einige Grübler, die es auch ohne Schrift ſeyn würden, davon haben, und endlich ſind die Urkunden der chriſtlichen Religion [199]) beſtimmt, von allen Chriſten geleſen zu werden. Denn die Evangelien ſind nicht für Biſchöfe, ſondern für alle, beſonders die Täuflinge, und die Briefe der Apoſtel nicht an Biſchöfe und Aelteſte, ſondern an die ganzen Gemeinden geſchrieben (Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2. 2 Kor. 1, 2. Gal. 1, 2. 3, 1. Eph. 1, 1. u. ſ. w.); der Religionsunterricht iſt für alle Chriſten beſtimmt (Luk. 16, 29. Joh. 5, 39. 1 Tim. 2, 4.); alle Chriſten ſollen von ihrem Glauben Rechenſchaft geben können (1 Petr. 3, 5. Kol. 3, 16. 1 Theſſ. 5, 21.), und endlich zeigt das Beiſpiel der älteſten Kirche [200]), daß das

---

Breve vom 29. Jun. 1816. an den Erzbiſchoff von Gneſen, und in einem dergleichen vom 3. Sept. 1816. an den Erzbiſchoff von Moholew verboten. — T. G. Hegelmaier, Geſchichte des Bibelverbots. Ulm 1783. 8. Auguſti Denkwürdigkeiten aus d. chriſtl. Archäologie, 6 B. — G. E. Leſſing, in ſeinem theol. Nachlaß. Berl. 1784. 8. — J. G. Becker tract. ad quaest. utrum lectio literar. sacrar. omnibus omnino Christianis, maxime imperitae multitudini, valde sit commendanda? Rost. 1793. 4. — Voigtländer, die Bibel kein Erbauungsbuch; im Predigerjournal für Sachſen. November 1809. Unterſuchung, ob die Bibel in unſern Zeiten als ein Volksbuch zu empfehlen ſey? Eiſenach, 1816. 8.

199) Vom N. T. iſt hier allein die Rede. Das A. T. iſt aus einem andern Geſichtspunkte zu beurtheilen, wovon weiter unten. — Das Bibelleſen vertheidigen: Von der Vortrefflichkeit der Bibel als Volksſchrift. Erf. 1814. 8. — Die Bibel, nicht wie Viele wollen, ein Buch für Prieſter nur, ſondern auch für Fürſt und Volk. (München) 1818. 8. (von einem kathol. Verf.)

200) Ch. W. F. Walch, krit. Unterſuch. vom Gebrauch der heil. Schrift in den erſten drei Jahrhunderten. Lpzg. 1779. 8. Vergl. Beitr. zur Beförd. des vernünft. Denkens in der Relig., 1ſtes Heft, S. 160 ff. — Hieronymus (apol. I. contra Ruffin.)

Leſen der heiligen Schrift allen Chriſten erlaubt ſey. Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß Ungelehrte ſich hauptſächlich an die Bücher und Schriftſtellen halten müſſen, welche die deutlichſten und fruchtbarſten ſind, und daß nicht das alte, ſondern das N. T. es iſt, aus welchem ſich Chriſten hauptſächlich erbauen ſollen.

§. 39.
Beurtheilung des 4ten Satzes von der Auctorität des Codex der Offenbarung.

In dem §. 14. angegebenen Princip aller chriſtlichen Theologie wird der Codex der göttlichen Offenbarung als die alleinige Regel und Richtſchnur des Glaubens und Lebens der Chriſten aufgeſtellt, was man auctoritatem normativam der heiligen Schrift nannte. Der Offenbarungscodex alſo, wenn er einzige Erkenntnißquelle deſſen iſt, was zur Offenbarung gehört, muß auch bei der Unterſuchung, ob eine vorgetragene Meinung chriſtlich ſey oder nicht, den entſcheidenden Ausſpruch thun, oder judex controversiarum ſeyn, was man auctoritatem judicialem nannte, die jedoch in der auctorit. normat. ſchon begriffen, und nichts iſt, als die Anwendung derſelben auf einen beſondern Fall[201]). Daß dem N. T. dieſe Au-

---

lobt den Pamphilus, quod scripturas quoque sanctas non ad legendum tantum, sed ad habendum tribuebat promptissime, non solum viris sed etiam feminis, quas vidisset lectioni deditas. Julian warf nach Cyrill. Alex. contra Jul. 6, 9. den Chriſten vor: „Quod mulieres puerosque paterentur scripturas legere.“ Origen. homil. in Jerem. 4, 6. ἡ οὖν ἀληθῶς ἐπιστροφή ἐστιν ἀναγνῶναι τὰ παλαιὰ — τὰ βιβλία τῆς καινῆς διαθήκης καὶ ἀποστόλων τοὺς λόγους. Cyprian de spectac. p. 342.: scripturis inquam sacris incumbat chistianus fidelis, et ibi inveniet condigna fidei spectacula. Vergl. den 59ſten Kanon des Concil. Laodic. bei Manſi Vol. II. p. 568 sqq.

201) Die Eigenſchaften der heil. Schrift, als Codex der Offenbarung, nannte man affectiones scripturae s., die nach unſern ältern Theologen waren 1) divina auctoritas, 2) divina veritas,

ctorität zukomme, iſt eine nothwendige Folgerung aus den drei erſten Sätzen (§. 36—38.), und es bedarf dazu keines Schriftbeweiſes[202]). Daß aber dieſe Auctorität allein dem N. T. oder deſſen durch die Kritik berichtigten Grundtexte zukomme; daß dieſe Auctorität das Recht der Vernunft, über den Inhalt des N. T. zu urtheilen, nicht ausſchließe, ſelbſt dann nicht, wenn man überzeugt iſt, im N. T. die göttliche Offenbarung zu finden, iſt gleichfalls ſchon gezeigt worden.

So leicht aber auch dieſes Anſehen des N. T. aus dem bisher Geſagten abfolgt; ſo ſchwierig zeigt ſich doch die praktiſche Anwendung dieſes 4ten Satzes. Zuerſt nämlich iſt klar, daß die auctoritas normativa nicht dem N. T. ſelbſt, als Buch, ſondern einzig und allein der in ihr enthaltenen göttlichen Lehre zukomme. Denn da die Kirche die Schrift überhaupt, und alſo auch das N. T., nur deßwegen als norma fidei et vitae aufſtellt, weil es allein die Relation über die Offenbarung enthält; ſo folgt, daß ihm das normative Anſehen auch nur zukommen könne, in wiefern es Relation über die Offenbarung iſt. Enthält es mehr als dieſe Relation, ſo kann dieſem Mehr (z. B. in Phyſik, Aſtronomie, Profangeſchichte ꝛc.) auch kein normatives Anſehen beigelegt werden, denn es gehört nicht zur Offenbarung. Wäre das N. T. eine Schrift, welche Jeſus oder die Apoſtel als Relation über Geſchichte und Inhalt der Offenbarung für die Nachwelt aufgeſetzt, und als ſolche ſelbſt gegeben hätten, und enthielt es nicht mehr als dieſes, (etwa ſo wie die drei allgemeinen Symbola nur Glaubensbekenntniß ſind): ſo wäre es ſchlecht-

---

3) perfectio finalis et materialis, 4) perspicuitas, 5) semet ipsam interpretandi facultas. S. ſyſtemat. Entwickel. S. 328 ff.

202) Die dafür angeführten Stellen ſind nicht beweiſend. Joh. 12, 48. iſt κρίνειν nicht decernere credenda, ſondern convincere, oder damnare. Hebr. 4, 12 f. iſt λόγος wenigſtens nicht die niedergeſchriebene Lehre, ſondern entweder Drohung oder der göttliche Logos.

hin norma fidei et vitae. — Eine ſolche Schrift iſt aber das N. T. nicht. Die Evangelien des Markus und Matthäus ſagen über ihre Beſtimmung nichts; aus ihrem Inhalte aber ſieht man, daß ſie zunächſt für ihre Zeit geſchrieben waren, und Nachricht geben ſollten über Jeſu Schickſale, Thaten und Lehre. Lukas ſagt ſelbſt (Luk. 1, 1—3. Apoſt. 1, 1.), daß er zur Belehrung eines angeſehenen Freundes ſchreibe. Nur das Evangelium Johannis ſcheint nach Kap. 20, 30 f. eine allgemeinere Beſtimmung gehabt zu haben. Die apoſtoliſchen Briefe ſämmtlich ſind aber Schreiben, an einzelne oder mehrere Zeitgenoſſen gerichtet, die daher einen localen und temporellen Grund und Zweck hatten. Die Offenbarung Johannis endlich beſchäftigt ſich bloß mit Viſionen über die Zukunft. Der Codex der chriſtlichen Offenbarung beſteht daher aus Schriften, die nicht zunächſt, wenigſtens nicht alle, und nicht allein, den Zweck hatten, der Nachwelt zum Codex der Offenbarung zu dienen. Sie enthalten daher, was hieraus nothwendig folgt, auch vieles, ſelbſt manches Gebot, was nicht zur Offenbarung gehört, vieles Lokale und Temporelle, was alſo in die chriſtliche Offenbarungslehre nicht aufzunehmen iſt, nicht norma fidei et vitae ſeyn kann. Sie enthalten ferner nicht bloße Relation und Lehre, ſondern auch Beweisführung und Polemik für Zeiten und Perſonen, für welche ihre Verfaſſer ſchrieben, die daher oft, wie alle Polemiker, ex concessis disputiren und κατ᾽ ἄνθρωπον beweiſen*). Sie ſind endlich von verſchiedenen Verfaſſern, und der Beweis ihres apoſtoliſchen

*) Ex concessis beweiſen heißt, aus zugeſtandenen Sätzen folgern, die der Gegner ſelbſt eingeſteht. Sind dieſe Sätze falſch, und man braucht ſie doch, weil ſie der Gegner einmal für wahr hält, ſo heißen dieſes argumenta κατ᾽ ἄνθρωπον, für den Mann, mit dem man es gerade zu thun hat, ausgewählte, alſo individuelle Argumente; z. B. wenn man mit dem Katholiken aus der Tradition disputirt. Ihr Gebrauch iſt erlaubt, da ſie bei Unwiſſenden überall erſt den argumentis ad veritatem (abſoluten Beweiſen) vorangehen müſſen, und zu keiner Täuſchung führen.

Urſprungs kann nicht bei allen mit gleicher Schärfe geführt werden. Wenn aber dieſe Beſchaffenheit des N. T. den Gebrauch deſſelben als Codex der Offenbarung etwas ſchwieriger macht; ſo iſt ſie es dagegen auch, welche dem für die ganze Offenbarung unendlich wichtigen Beweis der Aechtheit und Glaubwürdigkeit der neuteſtamentlichen Schriften die erforderliche Evidenz gibt, die außerdem, wenn das N. T. bloßes Bekenntniß wäre, etwa wie die 3 Symbola, höchſt ſchwierig zu erlangen ſeyn würde.

Es tritt alſo beim N. T. derſelbe Fall ein, der nach §. 8. bei den ſymboliſchen Büchern als Quellen der kirchlichen Dogmatik eintrat, nämlich daß nicht alles, was das N. T. enthält, ſchlechthin als Offenbarung anzuſehen ſey, ſondern daß man Regeln feſtſtellen müſſe, um das, was geoffenbarte Lehre iſt, aus dem N. T. zu ſammeln, und von dem Lokalen und Temporellen, oder allem, was nicht zur Offenbarung gehört, abzuſondern. Dieſe Unterſuchung iſt unvermeidlich, durch das Princip der Kirche, wie wir ſahen, ſelbſt begründet, und durch den eigenen Vorgang der ſymboliſchen Bücher für den kirchlichen Theologen auctoriſirt, welche (ſ. §. 16. Anmerk. 10. und 11.) ſelbſt lokale und temporelle Vorſchriften, die nicht alle Zeiten angehen, im N. T. annehmen; ein Grundſatz, dem unſre Theologen noch mehr huldigten, wenn ſie die ſogenannten consilia evangelica (freiwillige Armuth, Eheloſigkeit), für unverbindlich erklärten.

Zweiter Abſchnitt.

Von der Ableitung der geoffenbarten Lehre aus dem Codex derſelben, dem N. T.

§. 40.

Auslegung des Codex einer Offenbarung.

Das Mittel aller ſchriftlichen Mittheilung, alſo auch der Mittheilung der Offenbarung an die Nachwelt, ſind Worte und die Verbindung derſelben nach den Geſetzen der Logik und Grammatik. Soll die Nachwelt eine Schrift verſtehen können, ſo müſſen die Worte in dem Sinne gebraucht werden, welchen der Sprachgebrauch an die Hand gibt, weil dieſer für die Nachwelt das Hauptmittel aller Auslegung, folglich das Schreiben nach dem Sprachgebrauch die erſte Bedingung iſt, unter der ein Schriftſteller hoffen darf, daß ihn die Nachwelt verſtehen, d. h. daſſelbe bei den gebrauchten Worten denken werde, was er dabei dachte, und damit ſagen wollte. So auch beim Codex der Offenbarung. Die Verfaſſer deſſelben mußten daher die von ihnen gebrauchten Worte in der Bedeutung brauchen, welche ſie zu ihrer Zeit nach dem Sprachgebrauch hatten. Der Sinn ihrer Worte kann daher nur einer ſeyn: denn hätten ſie einen andern, aus dem Sprachgebrauch nicht erkennbaren, geheimen Sinn ausdrücken, oder damit verbunden wiſſen wollen; ſo wäre dieſer für die Nachwelt verloren, weil ſie kein Mittel hätte, ihn zu entdecken[203]. Wenn dieſer ge-

---

203) Es iſt bekannt, daß die Lehrer der erſten Kirche, beſonders die alexandriniſchen, einen doppelten Sinn der heil. Schrift annahmen, einen eigentlichen oder hiſtoriſchen, und einen allegoriſchen. Beſonders ausführlich erklärt ſich darüber Origenes. Da er das alte Teſt. auch als für Chriſten verbindlich anſah, ſo glaubte er, die Widerſprüche, die dadurch in die chriſtliche Theologie kommen würden, durch die allegoriſche Auslegung beſeitigen zu müſſen. Er erinnert daher mehrmals, daß, wenn man nur dem hiſtoriſchen

heime Sinn der Nachwelt kund werden ſollte; ſo müßten ihn daher die Verfaſſer ſelbſt mit Worten des bekannten Sprachgebrauchs erklärt haben, wo aber dann das Erſtere, doppelſinnig Geſagte, ganz überflüſſig wäre; oder ſie müßten das Errathen deſſelben dem menſchlichen Witze und der Phantaſie überlaſſen haben, wodurch aber alle Sicherheit des Gebrauchs ihrer Schriften, alle Gewißheit des Glaubens verloren, der Zweck der Offenbarung nicht erreicht und der Willkühr der allegoriſchen Auslegung freie Bahn gegeben werden würde; oder endlich es müßte über dieſen Sinn eine neue Offenbarung Gottes bei jedem Leſer erfolgen; die aber das Geben und Aufſchreiben irgend einer geſchloſſenen Offenbarung ganz überflüſſig machen würde[204].

Sinne folge, nur Unglaube erzeugt werde, indem dieſer hiſtoriſche Sinn einer Urkunde göttlicher Offenbarung nicht würdig ſey. Auch das neue Teſt. erklärte er, ſo wie auch Andere, allegoriſch, und fand darin das Hauptmittel zur Löſung der Widerſprüche derſelben. Dieſen allegoriſchen Sinn zu erforſchen war den Kirchenvätern die Sache der chriſtlichen Gnoſis. Sie beruften ſich darauf, daß Paulus ſelbſt das alte Teſt. allegoriſch auslege; daß Jeſus die Apoſtel über den geheimen Sinn ſeiner Reden belehrt habe; daß die Apoſtel eine doppelte Lehrart gehabt hätten, eine öffentliche fürs Volk (κήρυγμα, δόγμα, πίστις), und eine geheime für die Gelehrten (γνῶσις), die durch Tradition im Geheimen fortgepflanzt werde (was Irenäus adv. haer. III, 5. 1. läugnet). Es bedürfe zur Erkenntniß des allegoriſchen Sinnes aber auch der Inſpiration des heil. Geiſtes, ſo wie auch der Erfolg den geheimen Sinn der Schrift aufſchließe.

204) Auch Luther und unſre ältern Theologen nahmen nur einen Sinn der heil. Schrift an (Gerhard loci theol. I. c. 25.), den wörtlichen (literalem) d. h. den durch den Sprachgebrauch und Zuſammenhang beſtimmten. Nur erſt Calov, Quenſtedt, Hollaz ſprachen von einem sensu spirituali neben jenem, verſtanden aber darunter eine geiſtliche Anwendung der unter den Worten begriffenen Sachen, was Origenes den anagogiſchen Sinn der heiligen Schrift nennt. Die folgenden Theologen aber verwandelten dieſen sensum spiritualem in einen wirklichen, vom heil. Geiſte intendirten myſtiſchen Sinn der Worte, z. B. Baier, Baumgarten, Buddeus. S. ſyſtemat. Entwickel. S. 347 f. Der Anfang

Da der eine Sinn, den die Verfaſſer des N. T. ausdrücken wollten, und die Bezeichnung dieſes Sinns durch Worte ein Factum iſt; ſo iſt die Auffindung dieſes Sinns, oder die Interpretation des N. T. etwas Hiſtoriſches. Das Geſchäft des Interpreten iſt, die Geltung der von den Schriftſtellern des N. T. gebrauchten Worte nach dem Sprachgebrauch und dem Zuſammenhang zu beſtimmen, und dadurch auszumitteln, was dieſe Schriftſteller haben ſagen wollen. Dazu bedarf es a) der allgemeinen Grammatik, die jeder Sprache, als einem Producte der Vernunft, zu Grunde liegt, folglich auch der Logik, oder der Geſetze, nach denen Begriffe, Urtheile, Schlüſſe, Ideen gebildet und verknüpft werden; b) der beſondern Grammatik und des Sprachgebrauchs der griechiſchen Sprache überhaupt und des hebraiſirenden Sprachgebrauchs insbeſondere, und zu letzterem auch der Kenntniß der hebräiſchen Sprache und der mit ihr zunächſt verwandten Dialekte; c) endlich aller Realkenntniſſe, welche das Verſtändniß des N. T. fordert, zu denen auch der Ideenkreis der Menſchen gehört, unter denen und für welche die Apoſtel ſchrieben (jüdiſche Theologie). Das Geſchäft der Interpretation des N. T. hat nach §. 22. allein die Vernunft zu verrichten, und dabei lediglich nach den Grundſätzen zu verfahren, welche ſie bei jeder Schrift des Alterthums befolgt. Sie hat dabei nicht darauf Rückſicht zu nehmen, ob der gefundene Sinn einer Offenbarung angemeſſen ſey oder nicht. Denn wenn geprüft werden ſoll, ob dem Chriſtenthume das Prädicat einer göttlichen Offenbarung zukommen könne oder nicht; ſo muß die Interpretation erſt das Subject, das Chriſtenthum ſelbſt, hiſtoriſch ausmitteln, alſo aus dem N. T. durch die Auslegung darthun, was darin ſteht. Will man dem Chriſtenthum jenes Prädicat ſchon im Voraus, ehe man noch unterſucht hat, was Chriſtenthum iſt, zuſchreiben, und nun das N. Teſt.

---

dieſer willkührlichen Auslegung wurde durch Erneſti und Semler, beſonders durch des erſtern klaſſiſchen Interpres, verdrängt, welche die richtigen Grundſätze der Auslegung entwickelten.

nach der in der Vernunft liegenden Idee einer Offenbarung erklären; ſo macht man eine petitio principii, und ſchiebt dem N. T. etwas unter, was man ihm beizulegen noch gar kein Recht hat. Man würde dann eben das thun, was ein Ausleger des Plato thun würde, der dieſen Schriftſteller nach irgend einer neuern Idee von Philoſophie erklären wollte. Aber auch in dem Falle, wenn die Vernunft ſich von der Göttlichkeit des Chriſtenthums überzeugt hat, bleibt die fortgeſetzte Interpretation des N. Teſt. immer bloß ein Geſchäft der Vernunft, weil jenes Recht der Vernunft, die Offenbarung zu prüfen, ein bleibendes und unveräußerliches iſt, und es keine Zeit für irgend ein Individuum geben kann, wo die Prüfung ſo vollendet wäre, daß die Vernunft nicht in den Fall kommen könnte, neue Zweifel aufſlöſen, alſo eine Reviſion des Inhalts der Offenbarung veranſtalten zu müſſen. Selbſt die Kirche kann ihre Erklärung über den Inhalt der Schrift zwar ausſprechen, aber nicht für immer ſanctioniren, ſondern nur für ſo lange, als ſie Grund findet, ihre Erklärung für richtig zu halten, und unbeſchadet der Rechte der Auslegung. S. §. 8.

Eben ſo wenig kann das aus der Schrift geſchöpfte theologiſche Syſtem ſelbſt, wie unſre ältern Dogmatiker thaten, Grund der Interpretation ſeyn. Sie nannten dieſes analogiam oder regulam fidei, ein Ausdruck, der aus der Schrift entlehnt iſt, wo er aber etwas Anderes bedeutet[205]). Schon die älteſten Kirchenväter ſuchten ein Re=

---

205) Röm. 12, 6., wo πίστις nicht objectiv, für chriſtliche Lehre, ſondern ſubjectiv, für Erkenntniß derſelben ſteht, und ἀναλογία nicht Aehnlichkeit oder Einſtimmigkeit, ſondern das, was v. 3. μέτρον τῆς πίστεως, das Maaß chriſtl. Einſicht bezeichnet. Nimmt man aber πίστις objectiv von der chriſtl. Lehre, ſo iſt doch nur davon die Rede, daß die in der Verſammlung auftretenden προφῆται nicht vortragen ſollen, was nicht mit dem ſchon von den Apoſteln vorgetragenen chriſtl. Lehren harmonirt, dem chriſtl. Glauben nicht homogen iſt. Auch Röm. 6, 17. gehört nicht hieher, da dort nicht von der Auslegung des Codex der Offenbarung, ſondern

gulativ für die Harmonie der chriſtlichen Lehren, und Tertullian (de praescr. adv. haeret. c. 12 sq.) ſtellte als ſolches die regulam fidei, das iſt die Tradition der apoſtoliſchen Kirche, auf, Irenäus aber das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß, was auf daſſelbe hinaus kam. Origenes (περὶ ἀρχῶν lib. IV. c. 1. 2.) empfahl für denſelben Zweck die allegoriſche Erklärungsart, Auguſtin ſeine regulam pietatis, d. h. eine ſolche Erklärungsweiſe, welche von dem, was Gottes würdig ſey, ausgehe[206]). Auch Melanthon in der Apologie der Augsb. Confeſſ. bedient ſich oft der regula fidei, d. h. der klaren Lehre der Schrift, wie ſie in ganz deutlichen Stellen enthalten iſt, als Erklärungsprincipes, um andere widerſprechend ſcheinende Stellen, beſonders des A. T. in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, nach dem Sinne des N. T. zu erklären[207]), und die Concordienformel ſpricht art. XI. p. 622.

---

von dem Feſthalten an der durch die Apoſtel vorgetragenen Lehre die Rede iſt.

206) August. de praed. et grat. c. 1. S. Schütz diss. de regula fidei apud Tertullianum. Jen. 1781. 4. Dürr diss. de antiquissima fidei ac morum regula. Goett. 1781. 4. Semler in ſ. Anmerk. zu Baumgartens Polemik, 3r Thl. S. 31 ff. und S. 507 f. C. F. Polze vom rechtmäßigen Gebrauche und Mißbrauche der Glaubensähnlichkeit. Jen. 1755. 8.

207) Apol. XIII. p. 290.: „Caeterum exempla juxta regulam, hoc est, juxta scripturas certas et claras, non contra regulam, seu contra scripturas interpretari convenit.“ Apol. III. p. 117.: „sed recurrendum est ad regulam (bei Tob. 4, 11.), quod doctrina legis sine Christo non prodest.“ — ibid.: „requirendi sunt integri loci, quia juxta vulgare praeceptum incivile est, nisi tota lege perspecta, una aliqua particula ejus proposita, judicare vel respondere. Et loci integri prolati plerumque secum afferunt interpretationem.“ ib. p. 138.: „in his locis (der Schrift) et similibus omnibus, in quibus opera laudantur in scripturis, necesse est intelligere non tantum externa opera, sed fidem etiam cordis. Quoties fit mentio legis et operum, sciendum est, quod non sit excludendus Christus mediator. Is est enim finis legis et ipse inquit:

das Princip aus, daß die Stellen über die Prädeſtination gewiß falſch erklärt und verſtanden würden, wenn ein Sinn herauskomme, der dem Zweck einer Offenbarung entgegenſtehe, nämlich die Menſchen zu beſſern und zu beruhigen. Die nachfolgenden Theologen unſrer Kirche, Gerhard, Chemnitz, Calov, verſtanden mit Melanthon unter der regula fidei die klarſten Schriftſtellen, die sedes doctrinarum; andere, wie Hollaz, die Fundamentalartikel der chriſtlichen Theologie ſelbſt, daher man die Glaubensanalogie auch auf das Verhältniß der Lehren unter einander übertrug, wie Mosheim, Baumgarten, Buddeus. (S. Syſtem. Entwick. S. 347 f.). — Dieſe regula fidei aber, richtig verſtanden, enthält nur den hermeneutiſchen Satz, daß man annehmen müſſe, ein Schriftſteller wolle ſich in einer und derſelben Schrift oder Stelle nicht widerſprechen, und daß man die Erklärung dunkler und mehrdeutiger Ausſprüche nach den beſtimmten und eindeutigen und dem anderweitig bekannten Geiſte und den Grundſätzen der neuteſtamentlichen Schriftſteller zu beſtimmen hat. Weiter aber darf man nicht gehen. Denn da der Interpret nicht im Voraus annehmen darf, daß im N. T. ſich kein Widerſpruch finde; da er überhaupt darauf, ob das, was er bei der Interpretation finden werde, einer göttlichen Offenbarung entſprechend ſey, gar keine Rückſicht nehmen kann; ſo iſt klar, daß die Anwendung der Analogie des Glaubens bei der Auslegung des N. T. in dem weiten Sinne, in welchem ſie die ältern Theologen gebrauchen, unſtatthaft, und eine petitio principii iſt[208].

---

sine me nihil potestis facere (Joh. 15, 5.). Ex hoc canone diximus supra, judicari posse omnes locos de operibus.“ Man ſehe auch Apol. 3. p. 116. p. 106. die Erklärung von 1 Petr. 4, 8. p. 111. 115. 138. XII. p. 258. 259. 248. XI. p. 239 sq. 243 sq.

208) Mehr kann hier über die richtigen Grundſätze der Auslegung, die man in Erneſti's, Keils und Griesbachs Lehrbüchern vorgetragen findet, nicht geſagt werden. Die Kantiſche moraliſche

Ein anderes Geſchäft aber, das zwar dem Ausleger auch, beſonders aber dem Theologen zukommt, und hauptſächlich durch die Geiſtesverwandtſchaft des Auslegers mit

---

Auslegung war keine Auffindung des wirklichen Sinns, ſondern deſſen Ausdeutung nach den Principien der moraliſchen Religionslehre, die allerdings nach der Analogie dieſer Religionslehre, d. h. „nach der vermöge der Norm des Sittengeſetzes zu bewirkenden Harmonie der Lehren Jeſu unter ſich" zu veranſtalten war. Die „panharmoniſche Interpretation der heil. Schrift" von F. G. Germar (Schlesw. 1821. 8.) ſtellt S. 364 f. das Princip auf: „der Gedankeninhalt der Offenbar. Gottes durch Chriſtum, welche in der Schrift enthalten iſt, wird in eben dem Grade richtig aufgefaßt, als derſelbe mit den verſchiedenen Aeußerungen Chriſti unter einander, und mit allem, was ſonſt entſchieden wahr und gewiß iſt, in der vollkommenſten Harmonie ſteht. Wo dieſes der Fall nicht iſt, da darf jener gefundene Gedankeninhalt nicht als Offenbarung erkannt werden, bis die Disharmonie befriedigend gelöſet iſt ꝛc." Dieſes iſt aber offenbar kein hermeneutiſches Princip zur Auffindung des Sinnes des N. T., ſondern ein Princip zur Beurtheilung deſſen, was von dem gefundenen Inhalt des N. T. als Offenbarungslehre anzunehmen ſey. Sehr richtig hat dieſes Tweſten (Vorleſungen über die Dogmat. 1r Bd. S. 451.) beſtimmt, indem er unterſcheidet hiſtoriſche und dogmatiſche Auslegung, und dabei nicht die Auslegungsmittel, ſondern den Zweck der Auslegung als Eintheilungsgrund betrachtet. „Die hiſtoriſche „Interpretation geht auf Ausmittelung einer gewiſſen Thatſache, „nämlich, was im Gemüthe des Schreibenden vorging, welches die „Gedanken waren, die ſeiner Darſtellung zum Grunde lagen, und „die er in ſeinen Leſern hervorrufen wollte; ſie hat ihr Ziel erreicht, wenn wir die Gedanken des Schreibenden in uns zu reproduciren vermögen. Die dogmatiſche Auslegung dagegen geht „auf eine, den Principien der chriſtlichen Offenbarung angemeſſene, „Gedankenerzeugung in uns; ſie betrachtet die Gedanken der heil. „Schriftſteller nicht bloß als eine Thatſache, — ſondern als eine „Norm, nach der wir unſre Anſichten und Ueberzeugungen einzu„richten haben, und fragt, was wir dieſer Norm gemäß annehmen „oder verwerfen müſſen." So richtig dieſe Unterſcheidung iſt, ſo dürfte doch das letztere Geſchäft nicht zur Auslegung gehören, ſondern, wie ich es früher (in der hiſtoriſch-dogmat. Auslegung des N. T. Leipz. 1806. 8.) genennt habe, Kritik, dogmatiſche Kritik des gefundenen Sinnes ſeyn.

dem Schriftſteller bedingt wird, iſt das **Eingehen in den Geiſt** eines Schriftſtellers, d. i. das Auffaſſen ſeiner Art zu denken und zu fühlen, das Nachempfinden ſeiner Gefühle, das Erforſchen des ganzen Gedankenreichthums, der ihm, als er ſchrieb oder ſprach, vorſchwebte. Man könnte dieſes die **höhere** oder **geiſtige** Auslegung, und die hiſtoriſche Interpretation die **niedere** oder **buchſtäbliche** nennen. Die erſtere aber muß ſich auf die letzte gründen, wenn ſie nicht Willkühr werden ſoll, und kann daher dieſe auf keine Weiſe entbehrlich machen, ſo wie dagegen jene bei Ausſprüchen, die das Geiſtige und Ideale betreffen, erſt zum vollen Verſtändniſſe führt[209]). Zum vollen Verſtändniſſe der religiöſen Ausſprüche des N. T. iſt daher ein religiöſer Sinn erforderlich, der zwar nicht pro lubitu, ſondern nach der Grundlage der hiſtoriſchen Interpretation deuten darf, aber doch den durch die hiſtoriſche Auslegung gefundenen Sinn nach der Individualität eines religiöſen Gemüths tiefer ergründet und anwendet, und in den Geiſt, die individuellen Ideen und Empfindungen Jeſu und der Apoſtel einzutreten ſucht.

---

209) Hierin ſcheint mir die Auflöſung des zwiſchen **Keil** und **Stäudlin** geführten Streits über die Interpretation zu liegen. **Stäudlin** progr. de interpretatione libror. N. T. historica non unice vera. Goett. 1807. 4. weiter ausgeführt in **Ammons** und **Bertholdts** krit. Journal der neueſt. theol. Lit. 1r Bd. 4s St. 2r Bd. 1s und 2s St. Dagegen **Keil** in den Analekten 1r Bd. 1s St. und in der von ihm geſchriebenen Vorrede zu **Stein** über den Begriff und oberſten Grundſatz der hiſtor. Interpretat. des N. T. Leipz. 1815. Die Reſultate beider Aufſätze ſind zuſammengeſtellt in der Abhandlung: vindiciae ultimae interpret. grammatico-historicae in **Keilii** opusc. acad. ed. **Goldhorn** p. 369. womit die ausführliche und gründliche Abhandlung von **Schultheß** zu vergleichen iſt: „gemein-chriſtliches Vermögen und Recht, die heil. Schriften ſich auszulegen, ermeſſen nach ſeinem Begründniß und Umfang;" in der Oppoſitionsſchr. 8r Bd. S. 17 ff. und S. 161 ff.

§. 41.
Was von dem aufgefundenen Sinne des N. T. zur Offenbarung zu rechnen, oder nicht zu rechnen ſey.

Wegen der §. 39. angeführten Beſchaffenheit des N. T. kann nicht jeder in dem N. T. nur immer vorkommende Satz in die Offenbarungslehre aufgenommen werden, und der Kanon unſrer ältern Theologen: in scriptura sacra a veritate hermeneutica ad veritatem dogmaticam valet consequentia, iſt unzuläſſig. Vielmehr muß das, was erweislich Offenbarung iſt, von dem Uebrigen ausgeſondert werden. Denn es verſteht ſich von ſelbſt, daß a) alle Reden und Ausſprüche, die von andern Perſonen, als von Jeſu und den Apoſteln, kommen, z. B. die Ausſprüche des Volks, der Phariſäer, der Prieſter, Johannes des Täufers, der Maria, und anderer Perſonen, zur Offenbarung nicht gehören, weil wir dieſe allein Jeſu und den Apoſteln zuſchreiben. Auch die Ausſprüche der Apoſtel, welche die Evangeliſten referiren, und die ſie thaten vor der Entfernung Jeſu, gehören nicht zur Offenbarung, weil ſie bis dahin nur Schüler waren, und nicht Lehrer, wozu ſie erſt ſpäter (Matth. 28, 19 f. Mark. 16, 15. Luk. 24, 49.) Auftrag und Vollmacht erhielten[210]. Eben ſo iſt klar, daß b) alle die Stellen für die Erkenntniß der Offenbarung unbrauchbar ſind, deren Inhalt der Religion fremd iſt, und weder ein Dogma noch eine Vorſchrift des Lebens betrifft; z. B. die Geſchichte des Zacharias und der Eliſabeth, die Relation über die Reiſen des Apoſtels Paulus in der

---

210) Dahin gehören z. B. die Aeußerungen der Juden über den Meſſias Matth. 2, 5. 12, 23 f. 16, 13 ff. Joh. 1, 21. 50. Kap. 4, 25. Die Meinungen der Phariſäer und Sadducäer, Matth. 22, 23. Apoſt. 23, 6 ff. Die Meinungen der Apoſtel Joh. 9, 2., daß Gebrechlichkeit Strafe der Sünde ſey; daß Elias vor der Ankunft des Meſſias erſcheinen ſolle, Matth. 11, 14. 17, 10. — Luk. 24, 21.

Apoſtelgeſchichte, die Nachrichten über einzelne Gemeinden oder Perſonen in den apoſtoliſchen Briefen, u. ſ. w.

Vielmehr muß man als leitendes Princip den Grundſatz feſthalten, daß nur das, was im N. T. Jeſus und die Apoſtel ſelbſt ſagen, und als ihre Ueberzeugung, Beſtimmung, und Entſcheidung über die Natur und Beſtimmung Jeſu, als des Weltheilandes, und den religiöſen Glauben, die Tugend und die religiöſe Hoffnung vortragen, als Offenbarung anzuſehen ſey. Denn was ſie ſelbſt nicht als ihre Ueberzeugung vortragen, das wollen ſie auch nicht von Andern als ſolche angeſehen wiſſen, und können es nicht wollen. Da nun jeder Sprechende öfters etwas zu ſagen pflegt, was er nicht als ſeine eigene Ueberzeugung angeſehen wiſſen will, und dieſes nach der Natur der Sache auch bei Jeſu und der Apoſtel Ausſprüchen ſtatt findet; ſo ſind einige Einſchränkungen dieſes Satzes nothwendig. Es ſind nämlich 1) diejenigen Stellen nicht zu brauchen, wo Jeſus und die Apoſtel aus der Seele Anderer reden, wie z. B. Paulus im Brief an die Römer, wenn er Einwendungen ſcheinbar in ſeinem Namen vorträgt. Wo dieſes ausdrücklich angegeben wird, da iſt es leicht zu beurtheilen. Nicht ſelten aber iſt es auch nicht beſonders bemerklich gemacht; z. B. wenn Jeſus Matth. 15, 24. ſagt, er ſey nur für die Iſraeliten als Meſſias erſchienen, wo er aus der Seele des Weibes ſpricht, ihre Meinung aber durch die That widerlegt; oder wenn er Matth. 19, 27. den Jüngern verheißt, daß ſie die 12 Stämme Iſraels beherrſchen würden, womit er bloß anzeigen will, daß ſie ausgezeichnet belohnt werden würden, wie man auch aus v. 30. und Kap. 20, 26—29. 21, 31. ſiehet, wo Jeſus ſeinen Jüngern alle Hoffnung auf äußerliche Auszeichnung benimmt. Aehnliche Stellen ſind Röm. 7, 13. Gal. 3, 21. — Ferner ſind in den Inhalt der Offenbarung nicht aufzunehmen 2) die Beweiſe κατ᾽ ἄνθρωπον, oder ſolche Sätze, welche Jeſus und die Apoſtel aus dem Ideenkreiſe ihrer Hörer oder Leſer auffaſſen, daran ihre Belehrungen anknüpfen, und daraus für die Individualität ihrer Hörer

und Leſer folgern. Der Gebrauch ſolcher Argumente iſt jedem Lehrer moraliſch erlaubt, und oft nothwendig, um Vorurtheile zu beſiegen, und da die Wahrheit zu empfehlen, wo die argumenta ad veritatem gar nicht gefaßt oder beherzigt werden würden; worauf ſich auch Paulus 1 Kor. 3, 1. 2. 9, 20 ff. ausdrücklich beruft. — Man erkennt aber die argumenta ad hominem daran, daß ſie beſondere Meinungen derjenigen, die belehrt werden ſollen, enthalten, welche ſich außerdem in der Lehre des N. T. nirgends finden, z. B. daß das Geſetz Moſis durch die Engel gegeben ſey, Hebr. 2, 2. Gal. 3, 19. die Sage Jud. v. 9. die Argumentation Hebr. 7, 5—10.[211]); daß die Beweiſe nach dem Geſchmacke der Leſer gebildet, aus ihrem Ideenkreiſe genommen ſind, und nur künſtlich oder bildlich auf eine Lehre bezogen werden, wie Galat. 4, 22—31. und viele Anführungen aus dem A. T. in den Evangelien und Epiſteln; daß die Beweiſe Sätze enthalten würden, welche andern beſtimmten Sätzen der göttlichen Offenbarung widerſprechen, z. B. Joh. 10, 34 f., aus welcher Stelle, wenn man in ihr ein Argument ad veritatem ſuchen wollte, folgen würde, daß auch die altteſtamentlichen Perſonen, πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο, göttliche Perſonen, Götter geweſen wären. Ueberhaupt aber iſt zu bemerken, daß alle Beweiſe, die nicht aus dem Weſen der chriſtlichen Religionslehre ſelbſt entlehnt werden, zur Offenbarungslehre nicht gehören. Denn Satz und Beweisführung ſind (wenn nicht der Beweis, wie geſagt, aus der Natur des Satzes geführt wird) zwei ganz verſchiedene Dinge, und die letztere wird nirgends zur erſtern gerechnet. Daß z. B. Jeſus Gottes Geſandter war,

211) Wenn Jeſus Matth. 18, 10. zu den Juden ſagt, daß die Kinder die erhabenſten Engel zu Schutzgeiſtern hätten, ſo iſt dieſes wohl auch nur ein Argument ad hominem, um den Hörern, mit denen Jeſus ſprach, und die an Schutzengel glaubten, den Gedanken zu bewähren, daß Kinder Gott eben ſo theuer ſeyen, als Erwachſene. Denn nirgends wird weiter in dem Unterrichte Jeſu der Schutzengel gedacht.

iſt ein von der in den Evangelien ſo oft vorkommenden Beweisführung aus altteſtamentlichen auf ihn gedeuteten Stellen ganz unabhängiger Satz. Eben ſo wenig iſt das Dogma von der Todtenauferſtehung mit den pauliniſchen Argumentationen dafür (1 Kor. 15.) oder mit dem Beweiſe ad hominem, deſſen ſich Jeſus Matth. 21, 31 f. bediente, identiſch, oder das Dogma, daß Jeſus Gottes Sohn ſey, an den Beweis (Joh. 10, 34 f.) gebunden, daß ſchon im A. T. Einige *θεοί* genannt werden, oder der Satz: daß auch die Heiden zum Heil in Chriſto gelangen ſollen, an die pauliniſche Deduction Galat. 4, 22 ff. oder Röm. 4, 11. Ueberhaupt aber haben die Sätze einer göttlichen Offenbarung ihren Beweis in ſich ſelbſt, darin, daß ſie Offenbarung ſind, und bedürfen daher einer anderweitigen Beweisführung eigentlich nicht. Es iſt daher auch ſchon oben bemerkt worden, daß die Apoſtel, wenn ſie doch Beweiſe für das Bedürfniß ihrer Zeitgenoſſen gaben, hierin ihrem Urtheil und Geſchmack folgten, und die göttliche Inſpiration darauf nicht zu beziehen iſt. Doch dienen die Beweiſe dazu, um die Vorſtellungen der neuteſtamentl. Schriftſteller von der zu beweiſenden Sache näher zu beſtimmen, und zu erläutern, wozu die Wiſſenſchaft der Hermeneutik Anweiſung gibt. Ferner gehören dahin 3) die Sätze, wo die Apoſtel ſelbſt ſagen, daß ſie nicht göttliche Offenbarung, ſondern ihr menſchliches Urtheil vortragen. Ein merkwürdiges Beiſpiel findet ſich 1 Kor. 7, 6. 25 ff.

Endlich kommen noch 4) die partikulären Sätze in Betrachtung, deren ſich eine große Anzahl im N. T. findet, d. h. ſolche Sätze, die für die Perſon, der ſie geſagt werden, beſtimmt ſind, und ſich auf ihre Beſchaffenheit und Verhältniſſe beziehen, wohin auch alle Sätze gehören, die, obgleich Mehrern, Vielen geſagt, doch zunächſt ſich auf die Umſtände der Zeit und des Orts beziehen, (das Lokale und Temporelle). Daß ſolche Sätze im N. T. enthalten ſind, und daß man ſie nicht geradezu als Sätze für alle Zeiten und ſo, wie ſie lauten, in die Religionslehre aufnehmen könne, iſt nicht nur ſchon von den ältern Kirchen-

vätern[212]) ſondern auch von den ſymbol. Büchern und unſern Theologen anerkannt worden[213]). Denn in ſolchen Fällen wird das, was der Sprechende ſagt, von beſondern Umſtänden beſtimmt, kann alſo auch nur unter dieſen Umſtänden richtig und anwendbar ſeyn; ja es würde ſogar ein Mißverſtändniß des Sprechenden und ein Unrecht gegen ihn ſeyn, wenn man das von ihm für ein oder mehrere Individuen

---

212) Tertull. de praescript. c. 8.: „omnia quidem dicta domini omnibus posita sunt, quae per aures Judaeorum ad nos transierunt; sed pleraque in personas directa non proprietatem admonitionis nobis constituerunt, sed exemplum.“ Derſ. de monogamia, c. 14.: „nunc si et absolute apostolus (Paulus) permisisset in fide admisso matrimonio nubere: proinde fecisset quemadmodum et caetera, quae adversus formam regulae suae pro conditione temporum gessit, circumcidens Timotheum etc. Vergl. Denſ. de exhort. cast. c. 4. Auch Origenes rechnet das, was Paulus 1 Korinth. über die Ehe ſagt, zu den temporellen Vorſchriften.

213) Ueber die ſymb. Bücher ſ. §. 16. Anmerk. 10, 11. — (Luther ſagt bei der Auslegung zu Jonas 1. v. 4.): „wir müſſen nicht darnach fragen, ob etwas in der Schrift Gottes Wort ſey; ſondern ob uns daſſelbige ſey geſagt oder nicht, und alsdann deſſelbigen uns annehmen oder nicht.“ Und in ſeinem „Unterricht, wie man ſich in Moſen ſchicken ſoll,“ heißt es: „Man muß mit der Schrift ſäuberlich handeln und fahren. Das Wort iſt in mancherlei Weiſe geſchehen vom Anfang. Man muß nicht allein anſehen, ob es Gottes Wort ſey, ob es Gott geredet habe; ſondern viel mehr, zu wem es geredet ſey; ob es dich treffe oder einen andern. — Den Unterſchied ſollen wohl merken, faſſen und zu Herzen nehmen die Prediger, ja alle Chriſten.“ — Von den Neuern ſ. Döderleins chriſtl. Religionsunterricht, 2r Thl. S. 138 ff. Storr de sensu historico; in ſ. opusc. acad. Vol. 1. C. L. Nitzsch, de judicandis morum praeceptis in N. T. a communi omnium hominum ac temporum usu alienis, 2 programm. Viteb. 1791 f. 4. Reinhards Moral, 1r Bd. §. 12. Deſſ. opusc. academ. Vol. I. p. 191 sqq. Lang in Flatts Magaz. 7s St. S. 1 ff. 9s St. S. 99 ff. Meyers Preisſchrift: „Beitrag zur endlichen Entſcheidung der Frage: „in wie fern haben die Lehren und Vorſchriften des N. T. eine bloß lokale und temporelle Beſtimmung ꝛc.“ Hannov. 1806. 8.

oder für Zeit und Ort Geſagte, als allgemeinen Satz auffaſſen wollte. Das Lokale und Temporelle aber wird entweder aus der eigenen Angabe des Sprechenden, daß er bloß für Perſonen und Umſtände rede, erkannt, wie Paulus 1 Kor. 7, 29. ausdrücklich ſagt, daß er die Rathſchläge in Betreff des eheloſen Lebens nur der Zeitumſtände wegen gebe; oder es ergibt ſich daraus, daß der Sprechende nur mit einer oder einigen Perſonen ſpricht, und die Rede nur an ſie richtet[214]); oder es erhellt endlich aus der Veranlaſſung, und der offenbaren Beziehung des Ausſpruchs auf beſondere Verhältniſſe[215]). Dieſes iſt beſonders in den apoſtoliſchen Briefen zu beherzigen, die faſt alle eine lokale und temporelle Veranlaſſung, folglich auch einen gleichen Zweck haben. Bei keinem Briefe hat man dieſes mehr vernachläſſigt als bei dem Briefe an die Römer, wo man es

---

214) So z. B. die Reden Jeſu an die Apoſtel insbeſondere, denen er als Apoſtel manches zur Pflicht macht, oder manches verheißt, was ſich auf ihr apoſtoliſches Amt bezieht, und alſo nicht alle Menſchen angehet, z. B. Matth. 21, 21. 22. K. 28, 19, 20.; das Meiſte, was ſich Kap. 14—16. im Evang. Johannis findet; die Rede Jeſu Matth. 19, 21., die das Verlaſſen des Eigenthums nicht von allen Menſchen, ſondern nur von denen verlangt, welche damals ihn als künftige Lehrer begleiten wollten.

215) Manche Sätze ſind allgemein ausgedrückt und doch partikulär. So Matth. 19, 23. 29., wo der Reichthum nicht überhaupt als ein Hinderniß der chriſtlichen Religioſität aufgeſtellt wird, ſondern als ein Hinderniß des Zutritts zur Geſellſchaft der Jünger Jeſu, wie man aus der Veranlaſſung dieſer Rede v. 21 ff. ſieht. Matth. 10, 34 ff., wo nicht die allgemeinen Wirkungen des Chriſtenthums, ſondern, wie der ganze Zuſammenhang zeigt (ſ. v. 40. 41.) die Wirkungen, welche daſſelbe zunächſt in der Apoſtel Zeit für ſie und die erſtern Bekenner haben werde, dargeſtellt werden. Daſſelbe gilt von Matth. 12, 31 f., wo nur von denen, die Augenzeugen der Wunder Jeſu waren, die Rede iſt, und Gal. 5, 13., wo Paulus von ſeinen Mitchriſten aus dem Judenthum, Jak. 5, 14., wo der Apoſtel von einer Gewohnheit ſeiner Zeit redet, Apoſt. 15, 20. 29., wo die Verordnung an die Heiden offenbar die Abſicht hat, das Anſtößigſte, was Judenchriſten am wenigſten verziehen, von den Heidenchriſten zu entfernen.

ganz vergaß, daß der Apoſtel ſein großes Thema: „daß Gott die Heiden eben ſo wohl als die Juden zum ewigen Leben im Himmel durch Jeſum berufen habe, und zwar ohne daß ſie das moſaiſche Geſetz erfüllten,“ hauptſächlich aus zugeſtandenen Lehrmeinungen der Judenchriſten, z. B. daß der *θάνατος* eine Strafe der Sünde ſey, zu beweiſen ſucht, und überhaupt ganz in den Ideenkreis der Judenchriſten eintritt, um ſie zu überzeugen, daß ſie nach ihren eigenen Grundſätzen inconſequent handelten, wenn ſie die Heidenchriſten deßwegen, weil ſie das moſaiſche Geſetz nicht beobachteten, von dem Leben bei Gott ausſchließen wollten. Indeſſen ſind doch dieſe partikulären Sätze nicht alle zu übergehen, weil oft bei ihnen ein allgemeiner Satz vorausgeſetzt wird, der allerdings zur Religionslehre gehört, und der ſich zu dem partikulären wie Oberſatz zum Unterſatz verhält, und alſo durch den partikulären zugleich anerkannt und ausgeſprochen iſt[216].

§. 42. Fortſetzung.
(Accommodation).

Doch es fragt ſich nun, ob alle von Jeſu und den Apoſteln wirklich vorgetragenen Lehren in den Kreis göttlicher Offenbarungen gehören, oder ob nicht vielleicht die Lehren, welche ſich vor Jeſu bei den Juden ſchon vorfanden, von ihm nur aus kluger Oekonomie beibehalten worden ſind? — Dieſes hat man neuerlich theils behauptet[217], theils auch

216) So liegt in dem Rath 1 Kor. 7. über die Eheloſigkeit der allgemeine Satz: daß der Chriſt darüber wachen müſſe, daß ſeine äußerlichen Verhältniſſe ihm nicht zu Hinderniſſen der Religioſität werden, und daß, wenn er ſich nicht zu beherrſchen wiſſe, es ihm obliege, dieſen Verhältniſſen lieber zu entſagen. So iſt der Ausſpruch Jeſu Matth. 10, 32. 33. zwar unmittelbar den Apoſteln und Jüngern geſagt, aber er ſetzt den allgemeinen Grundſatz voraus, daß es immer ſtrafbar ſey, die erkannte Wahrheit zu verläugnen.

217) Vogel in ſ. Aufſätzen theol. Inhalts, 2s St. Eckermann in ſ. theol. Beiträgen 2r Bd. 2s St. K. F. Senf, Ver-

geläugnet[218]) und es macht ſich daher die nähere Prüfung dieſer Meinung von der Accommodation nothwendig[219]).

Die Accommodation eines Lehrers nach ſeinen Lehrlingen iſt im Allgemeinen ein ſolches Verhalten deſſelben, nach welchem er ſein Lehren und Thun nach der beſondern Beſchaffenheit (Faſſungskraft, Meinungen, Sitten) ſeiner Lehrlinge einrichtet. Sie kann bald in Handlungen, oder in ſeinem ſittlichen Verhalten ſich zeigen, wie uns davon Paulus Apoſt. 16, 3. und Petrus Galat. 2, 11 ff. ein Beiſpiel geben, bald aber auch im Lehrvortrage. Die erſtere

---

ſuch über die Herablaſſung Gottes in der chriſtl. Relig. zu der Schwachheit der Menſchen, Halle, 1792. 8. W. A. Teller, die Religion der Vollkommnern, Berl. 1792. 8. Deſſen Vorrede zur 5ten Aufl. ſeines Wörterbuchs des N. T. Berl. 1791. 8. Beiträge zur Beförder. des vernünft. Denk. ꝛc. 15s Heft. Vergl. auch P. van Hemert, über Accommodat. im N. T. Aus dem Holländ. Dortm. und Leipz. 1797. Vergl. Wegſcheiders institut. §. 26.

218) Storr diss. de sensu historico; in ſ. opusc. acad. Vol. 1. Deſſ. Dogmatik S. XIV. und S. 192. der erſten Aufl. (K. B. Hauff): Bemerkk. über die Lehrart Jeſu. Offenb. 1788. und Deſſ. kleiner Beitrag zur Unterſuch. der Fragen: ob und wie weit es einem weiſen Manne überhaupt, und beſonders einem göttl. Lehrer, erlaubt ſey ꝛc. Bresl. 1791. Jo. Heringa über die Lehrart Jeſu und ſeiner Apoſtel. Aus d. Holländ. Offenb. 1792. W. F. Göß, Briefe über einige theolog. Zeitmaterien ꝛc. Stuttg. 1797. 8. Vergl die allgem. Biblioth. der neueſten theolog. und pädagog. Literatur von Schmidt und Schwarz, 5r Bd. (1801.)

219) Die Kirchenväter brauchen συγκατάβασις, condescensio s. demissio, theils von Gott, wenn er ſich in der Schrift in ſeinen Reden, Thun und Anordnungen nach der Fähigkeit der Menſchen richtet, damit ſie verſtehen und thun können, was ſie ſollen, und wenn er weniger fordert, als er fordern könnte, theils von der Art des Disputirens, wo man etwas, was man ſelbſt für falſch hält, ſagt oder thut, wie Paulus Apoſt. 16, 3., was ſie κατ᾽ οἰκονομίαν disputiren nannten. S. Erneſti neue theol. Bibl. 4r Bd. S. 437 ff. Reinhard in ſ. opusc. acad. Vol. I. p. 475 sqq. F. A. Carus, diss. historia antiquior sententiarum ecclesiae graecae de accommodatione Christo inprimis et apostolis tributa. Lips. 1793. 4.

gehört in die Moral (Reinhards Moral, 3 Bd. S. 215 ff.), und nur von letzterer iſt hier die Rede. Da man am Lehrvortrage die Form, oder Art des Unterrichts und die Materie oder den Inhalt des Unterrichts unterſcheiden kann; ſo zerfällt die Accommodation im Lehrvortrage in zwei Hauptarten: Accommodation in der Form, und Accommodation in der Materie.

Die Accommodation in der Form des Unterrichts beſteht in der Wahl einer ſolchen Lehrmethode, welche nicht an ſich die vollkommenſte, ſondern nach der beſondern Beſchaffenheit der zu Belehrenden eingerichtet iſt. Dieſe iſt jedem Lehrer und auch dem Dolmetſcher einer Offenbarung erlaubt, daher wir ſie auch von Jeſu und den Apoſteln angewendet finden[220]. Zu ihr gehört 1) der Styl und Vortrag, deſſen ſich Jeſus und die Apoſtel bedienten; nämlich die populäre Darſtellung, die Einkleidung der Wahrheit in Allegorien, Gleichniſſe, kurze Sentenzen u. ſ. w. 2) Die Erläuterungen, welche aus dem Ideenkreiſe der Lehrlinge und den Verhältniſſen ihres Lebens entlehnt, und für ſie die faßlichſten ſind, z. B. die Vergleichung der chriſtlichen Dinge und Lehren mit denen des A. Teſt. 3) Die Beweiſe, welche ein verſtändiger Lehrer ſo lange aus zugeſtandenen Sätzen, wenn dieſe auch nicht richtig ſeyn ſollten, entlehnt, (argumenta *κατ᾽ ἄνθρωπον*), bis die wahren Beweiſe (argumenta *κατ᾽ ἀλήθειαν*) mit Nutzen gebraucht werden können. (Hierüber ſ. den vorigen §.). Dieſes alles gehört zur Lehrweisheit, und findet ſich unbeſtritten bei Jeſu und den Apoſteln.

Die Accommodation in der Materie aber iſt eine ſolche Art des Vortrags, durch welche der Lehrer falſche Meinungen ſeiner Schüler zu billigen ſcheint, oder wirklich

---

220) Was überhaupt hierin moraliſch erlaubt oder nicht erlaubt ſey, und daß ſich die poſitive Accommodation in der Materie mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht vertrage, iſt gut gezeigt in Mosheims Sittenlehre, 1r Bd. S. 445 ff. Reinhards Moral, 3r Bd. §. 295 ff. beſonders §. 297. und Süskind in ſeiner Fortſetzung des Magazins von Flatt, 13s St. S. 1 ff.

billiget. Sie iſt eine **negative** (dissimulatio), wenn er dieſe Meinungen nicht beſtreitet, ſondern ſie den Schülern läſſet, und ſie dadurch zu billigen ſcheint; und eine **poſitive** (simulatio), wenn er ſie, ohnerachtet er ſie für Irrthümer erkennt, als wahre Sätze in ſein Lehrſyſtem mit aufnimmt, und ſeine Schüler in ſolchen Irrthümern beſtärkt. — Die negative Accommodation iſt jedem Lehrer erlaubt, darf aber nicht länger dauern, als es nothwendig iſt, als ſie ſich unſchädlich zeigt, oder als es die Beförderung der Wahrheit fordert, und muß ſpäter durch Darlegung der Wahrheit beſeitigt werden. Sie iſt kein Betrug, denn ſie hat nicht die Abſicht zu ſchaden; ſie iſt keine Lüge, denn ſie entſteht nicht aus Bosheit; ſie iſt keine Heuchelei, denn ſie zeigt keine ſtudirte falſche Außenſeite um eigennützige Abſichten zu erreichen. Wir finden ſie daher auch bei Jeſu, der nicht alle Wahrheiten auf einmal vortrug, ſondern noch manches verſchwieg, wofür er die zu Unterrichtenden noch nicht reif fand. S. Joh. 16, 12. So verſchwieg er es Anfangs dem Volke, daß er der Meſſias ſey, um bei den noch ganz ſinnlichen Erwartungen des Volks keine politiſchen Unruhen (Joh. 6, 15.) zu erregen. So ließ er ſeinen Schülern noch manche falſche Vorſtellung, welche nicht ſogleich ausgerottet werden konnte, ohne ſie mit Nachdruck zu beſtreiten, wie wir aus Luk. 24, 21. Apoſt. 1, 6. K. 10, 10 ff. V. 28 bis 34. ſchließen müſſen. Auch Paulus bediente ſich dieſer Accommodation, und empfahl ſie auch Andern, 1 Kor. 3, 1. 2. 9, 20 ff. 8, 9 ff. Röm. 14, 1 ff. vergl. Hebr. 5, 11 bis 14.

Die **poſitive** Accommodation in der **Materie** des Unterrichts iſt es aber[221]), welche man in der Behauptung

---

221) Sie läugnet Origenes, wenn er comment. in Joann. Tom. 27. §. 23. den Vorwurf der Juden (Joh. 8, 48.), daß Jeſus ein Samariter ſey, ſo erklärt: ſie hätten damit ſagen wollen: τὸν σωτῆρα μὴ ἀπὸ διαθέσεως (mit eigener Ueberzeugung) τὰ περὶ μέλλοντος αἰῶνος, καὶ τὰ περὶ κρίσεως καὶ ἀναστάσεως διδάσκειν, προσποιήσεως ἕνεκεν, κατὰ τὸ ἔνδοξον καὶ ἀρέσκον τοῖς Ἰουδαίοις τὰ περὶ ἀναστάσεως καὶ τῆς αἰωνίου ζωῆς προφερόμενον.

annimmt, daß Jeſus und die Apoſtel die religiöſen Meinungen ihrer Zeitgenoſſen (vom A. T., den Dämonen und Engeln, dem heiligen Geiſte, der Verſöhnung durch Opfer, dem Meſſias, der Auferſtehung, dem Gericht ꝛc.) aus Schonung in ihre Religionslehre mit aufgenommen und ſie, ob ſie gleich die Unwahrheit derſelben erkannt hätten, doch mit vorgetragen, und von der erleuchteten Nachwelt die Abſonderung derſelben von der wahren Religionslehre erwartet hätten. Man würde bei dem Streite hierüber wohl der Wahrheit näher gekommen ſeyn, wenn man die poſitive Accommodation in dem Materiellen des Unterrichts nicht ſo ausſchließend von der moraliſchen Seite aufgefaßt, und das Weſen deſſelben darein geſetzt hätte, daß Jeſus und die Apoſtel die Falſchheit mancher Lehren gar wohl eingeſehen, aber ſie doch als göttliche Lehren vorgetragen und ihre Zeitgenoſſen darin beſtärkt hätten. Dadurch ſtellte man alles auf die Frage: welche ſubjective Erkenntniß Jeſus und die Apoſtel gehabt oder nicht gehabt hätten; eine Frage, die nicht nur an ſich ſehr ſchwierig zu beantworten iſt, ſondern es noch mehr dadurch wird, daß wir von Jeſu ſelbſt nicht einmal etwas Schriftliches haben, und die Schriften der Evangeliſten, beſonders aber die Briefe der Apoſtel, zunächſt für Zeitgenoſſen, und mit Beziehung auf deren Vorſtellungen abgefaßt ſind. Die Behauptung: daß Jeſus und die Apoſtel ſich der Falſchheit gewiſſer Lehren, die ſie mit vorgetragen hätten, ſelbſt gar wohl bewußt geweſen ſeyen, iſt, weil ſie ein inneres Factum betrifft, worüber die Nachwelt nie vollkommen urtheilen kann, eben ſo ſchwer zu beweiſen als zu widerlegen.

Was 1) den Beweis jener Behauptung betrifft, ſo würde er möglich ſeyn, wenn man nachweiſen könnte, daß Jeſus, wie Clemens von Alex. behauptet, anders vor dem Volke und anders im geheimen Unterrichte gegen ſeine Apoſtel geſprochen, und letztern das wahre Licht (die Gnoſis, Religionsphiloſophie) gegeben habe. Davon finden ſich aber im N. T. keine Spuren; nur dieſes ſieht man, daß Jeſus

den Apoſteln den bildlichen Sinn einiger Gleichnißreden näher aufſchloß. Andere Schriftſtellen aber finden ſich eben ſo wenig, aus welchen ſich jene Behauptung mit Sicherheit ergäbe [222]. In Rückſicht des Apoſtels Paulus berief man ſich auf 1 Kor. 3, 1. 2. 9, 20 ff. Apoſt. 16, 3. ſo wie auf das Verhalten des Petrus Gal. 2, 11 ff. Daß aber Paulus Irrthümer ſeiner Lehrlinge mit in ſeine Lehre aufgenommen habe, ſagt er wenigſtens nicht, und es iſt ſeinem ſonſtigen Charakter gar nicht angemeſſen. Man hat vielmehr alles Recht, ſeine Worte auf ſeinen nach Umſtänden verſchiedenen Lehrvortrag, wovon die Apoſtelgeſchichte die einleuchtendſten Beiſpiele enthält, beſonders aber auf ſeine Bequemung nach der Lebensweiſe und den Sitten derer, die er gewinnen wollte, und die Geduld mit ihren Irrthümern, denen ſie nicht ſo leicht entſagen konnten, zu beziehen, wie Apoſt. 16, 3. Röm. 14, 1 ff. 1 Kor. 8, 9 ff. Beiſpiele geben. Eben ſo wenig beweiſet das Factum, daß die Apoſtel die Heiden erſt ſpäter zum Chriſtenthume zuließen, und vom moſaiſchen Geſetz dispenſirten; denn ſie accommodirten ſich bis dahin nicht nach den Juden, ſondern waren ſelbſt von der Zulaſſung der Heiden und der Aufhebung des moſaiſchen Geſetzes noch nicht überzeugt, handelten alſo nach einer in dieſem Punkte noch unvollkommenen Erkenntniß. — Mehr Schein hatte es, wenn man ſich darauf berief, daß man ja von einem gewiſſen Theile der chriſtlichen Lehre nachweiſen könne, daß er ſchon in Zoroaſters Syſtem, in der jüdiſchen Theologie nach dem Exil und der alexandriniſchen Religionsphiloſophie gefunden werde; daß folglich dieſer Theil der chriſtlichen Religionslehre vor Jeſu vorhanden geweſen, von ihm vorgefunden, und alſo

---

222) Man glaubte Matth. 11, 14. ein Beiſpiel zu finden, indem hier Jeſus dem Wahne der Juden von Elias Ankunft nachgebe. Die Stelle iſt aber gerade gegen die Accommodation, denn Jeſus ſagt ja nicht: ja, Elias wird kommen! ſondern: er iſt ſchon gekommen, ihr müßt Johannes den Täufer dafür annehmen. Er ſubſtituirte alſo der Volksmeinung etwas Anderes, und widerſprach der Erwartung von einem Wiedererſcheinen des Elias ſelbſt.

nicht aus Offenbarung erkannt worden ſey. Wenn alſo Jeſus und die Apoſtel dieſe Lehren mit beibehalten hätten, ſo ſey es geſchehen, nicht weil ſie dieſelben für wahr gehalten hätten, ſondern weil ſie nicht zu ſehr gegen den Glauben des Volks hätten verſtoßen wollen. Daß aber das Letztere nicht bewieſen iſt, und aus jenem nicht folgt, leuchtet von ſelbſt ein, und der Beweis, daß Jeſus und die Apoſtel jene Lehren deßwegen für falſch gehalten haben müßten, weil ſie dieſelben als aus einem fremden, nicht geoffenbarten Religionsſyſtem entſprungen erkannt hätten, kann nicht befriedigend geführt werden. Denn erſtlich fanden ſie alles, was man dahin rechnet, als die Lehren von den Engeln, dem Satan, der Auferſtehung, dem Gericht u. ſ. w. ſchon in dem A. Teſt., beſonders in den nach oder im Exil geſchriebenen Büchern, alſo in der γραφὴ θεόπνευστος. Sodann waren ſie weit davon entfernt, alle Religionskenntniß anderer Völker gradezu für Irrthum zu erklären. Denn nicht nur erkennt Paulus Röm. 1, 19 f. 2, 14 f. an, daß die menſchliche Vernunft auch unter den Heiden fähig ſey, Gott und das Sittengeſetz zu erkennen, ſondern Johannes dehnt auch Joh. 1, 9. die Wirkſamkeit des erleuchtenden göttlichen Logos, eben ſo wie Clemens von Alex., Origenes und andere der älteſten Väter, auch auf die andern Völker, neben dem iſraelitiſchen Volke, aus. Eben ſo wenig mag jene Behauptung durch die Bemerkung zu erweiſen ſtehen, daß ſich über manche Gegenſtände ein doppelter Lehrtypus im N. T. finde, ein reinerer und ein judaiſirender (Wegſcheiders institut. 9, 26 f.); denn daraus würde immer noch nicht folgen, daß der Schriftſteller, bei welchem wir den letztern Lehrtypus finden, ihn nur zum Schein angenommen habe.

So ſchwierig es aber iſt, jenen Satz, daß Jeſus und die Apoſtel ſich der Falſchheit gewiſſer Lehren bewußt geweſen wären und ſie dennoch vorgetragen hätten, zu beweiſen; ſo ſchwierig iſt es auch 2) ihn aus dem N. Teſt. ſelbſt zu widerlegen. Man berief ſich darauf a) daß es einem Lehrer göttlicher Offenbarung moraliſch nicht erlaubt ſey, ſich

auf dieſe Art zu accommodiren. Zeitgenoſſen und Nachwelt könnten die Kenntniß der Offenbarung nur aus ſeinen Worten ſchöpfen. Man müſſe alſo aus ſeinen Ausſprüchen erkennen können, was er als wahr wirklich gelehrt habe, wenn nicht der Entzweck der Offenbarung verfehlt werden ſolle. Jeſus und die Apoſtel hätten uns daher Kennzeichen geben müſſen, an denen wir das Unächte in der Offenbarungslehre von dem Aechten unterſcheiden könnten. Solche Kennzeichen hätten ſie uns nirgends gegeben, und in der Philoſophie könnten wir ſie auch nicht ſuchen, weil die Vernunft, wenn ſie offenbar Falſches in der Offenbarung fände, nicht auf Accommodation, ſondern auf Falſchheit der ganzen Offenbarung zu ſchließen berechtigt ſeyn würde. — Dieſer Grund aber dürfte leicht zu viel beweiſen, und auch die negative Accommodation in der Materie und alle Accommodation in der Form ausſchließen, die noch erweislich im N. T. vorhanden iſt. Auch möchte er wohl dem Vorwurf, eine petitio principii einzuſchließen, ausgeſetzt ſeyn. Daß es, aber, unbeſchadet des göttlichen Anſehens der chriſtlichen Lehre, ein Princip zur Beurtheilung derſelben gebe, davon am Schluſſe dieſes Paragraphen; wo ſich auch der Grund erledigen wird, den man hierbei anführte, nämlich b) daß Gott und Jeſus im Falle einer bewußten Accommodation die Dauer jüdiſcher Irrthümer verewigt, und ſie unter viele Völker, die noch nichts davon gewußt hätten, verbreitet haben würden. Auch würde dieſer Grund den Stufengang göttlicher Offenbarung, der doch erweislich vorhanden iſt, und die Anordnung des ganzen moſaiſchen Geſetzes gleichfalls als mit dem Begriffe der Offenbarung unverträglich darſtellen. Dasjenige aber, was man als durch das Chriſtenthum verbreitete Irrthümer auszeichnen möchte, als der Glaube an verſöhnende, genugthuende Opfer, an gute und böſe Dämonen, an Söhne Gottes, an die Wirkungen des erleuchtenden Geiſtes Gottes, an die Unterwelt, an ein künftiges Gericht und Ende der Welt, war nicht bloß Glaube der Juden, ſondern der ganzen alten Welt, in welche das Chriſtenthum eintrat; ja dieſe Dogmen

dürften ſich, wenn auch etwas anders modificirt, in den Volksreligionen aller Länder und Zeiten wieder finden.

Man könnte aber zur Widerlegung des Satzes, daß Jeſus und die Apoſtel die Falſchheit des jüdiſchen Volksglaubens gar wohl erkannt, ihn aber nur, um das Volk zu gewinnen, mit vorgetragen hätten, auch c) darauf verweiſen, daß für dieſen Zweck die Annahme einer Accommodation nicht nothwendig erſcheine, indem es ja unter den Juden und Griechen zu Jeſu Zeit viele gegeben habe, welche ſich bereits über die Dogmen des Volks erhoben gehabt hätten. Die Sadducäer hätten nicht an gute und böſe Geiſter, an Auferſtehung und Gericht geglaubt, und die aufgeklärten Paläſtinenſer und die Alexandriner die Vorſtellungen des gemeinen Volks von dem Meſſias nicht getheilt. Jeſus und die Apoſtel hätten daher mit der Sprache herausgehen können, wie Jeſus auch mit der Sabbathsfeier und der levitiſchen Reinigkeit gethan habe, ſo wie auch die Apoſtel die Beſchneidung und die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes abgeſchafft hätten. Dagegen aber läßt ſich wieder erinnern, daß Phariſäer, Sadducäer von Joſephus ſelbſt als philoſophiſche Secten bezeichnet werden, die alſo den Volksglauben auf keine Weiſe beſtimmten, und daß für Jeſus und die Apoſtel hier, wo es auf eine Wirkung ins Große, auf die Völker ſelbſt, ankam, die Parteimeinungen der Gelehrten keine Stütze dargeboten hätten, ſondern daß ſie von der ganzen religiöſen Denkart ihres Zeitalters, wie ſie ſich bei Juden und Griechen kund that, ausgehen mußten. Die Aeußerung Jeſu über die Sabbathsfeier und die levitiſche Reinigkeit betraf aber nicht Gegenſtände religiöſer Speculation, ſondern das moraliſche Leben, und die Verfügung der Apoſtel über das moſaiſche Geſetz ſprach nicht die Judenchriſten von der Verbindlichkeit daſſelbe zu halten, los, ſondern ſprach nur aus, daß die Heidenchriſten nicht zur Beobachtung deſſelben angehalten werden ſollten.

Eben ſo wenig entſcheidend iſt es, wenn man ſagt: d) Jeſus und die Apoſtel hätten die Lehren, bei denen

man Accommodation annehmen wolle, ſtets auf dieſelbe Weiſe vorgetragen, auch wenn ſie Leute von ſehr verſchiedener Geiſtesbildung vor ſich gehabt hätten. Man finde nicht, daß Jeſus bei den Sadducäern die Geiſter geläugnet, oder bei den Phariſäern die Seelenwanderung gebilligt, oder die Samariterin anders gelehrt habe, als die Juden. Eben ſo habe Petrus an die 3000, welche ſich beim Pfingſtfeſte bekehrten, nur eine und dieſelbe Rede gehalten, den Samaritern (Apoſt. 8, 15 ff.) und dem Cornelius (Apoſt. 10, 33 ff.) nichts anders vorgetragen, als den Juden, und auch Paulus ſey, was die Sache betreffe, ſich überall gleich geblieben, und habe ſich vor Juden und Griechen, Königen, Landpflegern und Obrigkeiten immer zu denſelben Glaubensanſichten bekannt, und daher auch geklagt (1 Kor. 1, 20—31.), daß das Evangelium von Jeſu dem Gekreuzigten Juden und Griechen anſtößig ſey. Auch hier aber kann man erinnern, was ſchon vorhin bemerkt wurde, daß es Jeſu und den Apoſteln auf die Meinungen Einzelner und der Parteien nicht ankommen konnte, und daß ſie die ganze Denkungsart ihres Zeitalters berückſichtigen mußten. Noch mehr aber gehört hieher die Bemerkung, daß ihre öffentlichen Reden keine Glaubensbekenntniſſe waren, ſondern Ausführung des Thema's, daß Jeſus von Nazareth der von den Propheten Verheißene ſey; an den man glauben müſſe, wenn man ſelig werden wolle. Dieſer Lehrſatz konnte natürlich nirgend eine Veränderung erleiden, und ſo mußte es ſich auch Paulus gefallen laſſen, daß Juden und Heiden ſich daran ärgerten, daß der, den er als Erlöſer der Welt verkündigte, die Strafe des Kreuzes getragen habe.

Endlich könnte man zur Widerlegung des obigen Satzes ſich auch darauf berufen, daß e) Jeſus Joh. 15, 15. ſage, daß er ſeine Apoſtel alles gelehrt habe, daß auch Johannes ſich 1 Joh. 2, 20. auf dieſen vollkommenen Unterricht berufe, daß Paulus von ſeinen Epheſern (Kap. 4, 13—21.) erwarte, ſie würden ſich von keinen Irrthümern mehr bethören laſſen, und daß auch die Stellen Apoſt. 20,

20—32. Gal. 1, 8. 9. die Vollendung des chriſtlichen Unterrichts vorausſetzten, folglich jede Veränderung der von den Apoſteln erhaltenen Lehre für unſtatthaft erklärten. Was aber Gal. 1, 8. 9. betrifft, ſo bezieht ſich dieſe Stelle auf die judaiſirenden Lehrer, welche den Chriſten in Galatien die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes aufdringen wollten; Apoſt. 20, 20—32. enthält nur Ermahnungen zu einem moraliſchen Verhalten und feſter Treue gegen Jeſum; Epheſ. 4, 13 ff. enthält nur Warnung vor dem Rückfall in die vorigen Laſter; und das ὑμεῖς οἴδατε πάντα 1 Joh. 2, 20. 27. bezieht ſich nur auf die Lehre von der Perſon Jeſu gegen die Doketen, nämlich auf den Satz, daß der Sohn Gottes im Fleiſche erſchienen ſey. Sollte damit eine abſolute Vollendung des Unterrichts bei den Leſern dieſes Briefs gemeint ſeyn; ſo würde der Brief ſeinem Verfaſſer ſelbſt als überflüſſig haben erſcheinen müſſen. Daß aber Jeſus Joh. 15, 15. mit den Worten πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν, nicht gemeint habe, ſeine Apoſtel bedürften nun keines Wachsthums in der Erkenntniß mehr, erhellt offenbar aus Kap. 16, 12. 25. wo er ſagt, daß ſie vieles noch nicht wüßten, und aus der Verheißung des Geiſtes, der ſie über alles belehren ſolle.

Aus dieſem allen alſo ergibt ſich, daß, wenn man die Accommodation auf das ſubjective Bewußtſeyn Jeſu und der Apoſtel, daß eine von ihnen vorgetragene Lehre falſch oder wahr ſey, bezieht, man den Streit auf einem Boden führt, auf welchem er ſchwerlich beendiget werden kann. Beſſer alſo wird man die ganze Streitfrage auf die göttliche Offenbarung ſelbſt und deren Stufengang beziehen, wo ſie nur den einen Sinn haben kann: ob die göttliche Offenbarung durch Chriſtum von den damals vorhandenen und allgemein verbreiteten religiöſen Anſichten ausgegangen, an dieſelben ſich angeſchloſſen, aus ihnen eine reinere Erkenntniß entwickelt, und ſich derſelben als Mittel bedient habe, um das damalige Zeitalter, und durch dieſes die Nachwelt zu einer richtigern Erkenntniß zu führen? —

Dieſe Frage iſt aber durchaus zu bejahen.— Es iſt ſchon oben §. 22. bemerkt worden, daß die Wirkung des erleuchtenden Paraklets, den Jeſus verhieß, keine gewaltſame, plötzliche, ſondern eine allmälige war, daher man nicht einwenden kann, daß nach Empfang des Paraklets bei den Apoſteln ſogleich ein Licht der Erkenntniß entſtanden ſey, das keinen Zuwachs mehr erlaubt habe. Man ſieht, wie langſam Petrus (Apoſt. 10.) ſich von dem Vorurtheil, welches den Heiden den Himmel verſchloß, losrang, wie allmälig die Einſichten des Apoſtel Paulus reiften, und welche Ueberlegungen es koſtete, ehe der Beſchluß Apoſt. 15. über die Befreiung der Heidenchriſten vom moſaiſchen Geſetze zu Stande kam. Auch konnten die Apoſtel das ihnen durch die Erleuchtung Gegebene nur ſubjectiv auffaſſen und ſich aneignen, d. h. nach Maaßgabe ihrer frühern Einſichten und Ueberzeugungen, daher ſich bei ihnen nothwendig auch ein verſchiedener Lehrtropus ausbilden mußte, wie wir ihn auch im N. Teſt. finden. Ueberhaupt aber mußte das Chriſtenthum, da es eine frühere Offenbarung vorfand, an dieſe,-ſo wie an die religiöſen Grundanſichten des ganzen Zeitalters ſich anſchließen. Außerdem würde es keinen Punkt in dem Gemüthe jenes Zeitalters gefunden haben, an den es ſich hätte anknüpfen können; es würde von ſeinem Zeitalter als etwas Fremdartiges, gleichſam Unorganiſches, nicht aufgenommen, ſondern ausgeſtoßen worden ſeyn. So wie ein lebendiger Organismus ſich nur das Homogene aneignet; ſo auch das religiöſe und geiſtige Leben eines Zeitalters. Die göttliche Offenbarung durch Chriſtus und die Apoſtel mußte ſich alſo als ein Homogenes an das religiöſe Leben des Zeitalters anſchließen, wie dieſes auch in den Briefen an die Römer und an die Hebräer beſonders deutlich offenbar wird.

Wenn man nun aber fragt, woran denn die ſpätere Nachwelt, woran wir erkennen könnten, was in der chriſtlichen Offenbarung als das Weſentliche feſtgehalten werden müſſe, und was als Hinleitung dazu zu betrachten

ſey; ſo ergibt ſich dieſes aus dem Hauptzwecke des Chriſtenthums, der kein anderer iſt, als die Entwickelung der religiöſen Ideen vollſtändig zu vermitteln, indem dieſe es ſind, welche, wie wir oben bei Erwägung des Stufengangs der göttlichen Offenbarung und ihres Verhältniſſes zur Vernunft geſehen haben, als das Product einer erziehenden göttlichen Erleuchtung angeſehen werden müſſen. Es gibt nichts im Chriſtenthume, was nicht am Ende entweder auf die Idee der Offenbarung ſelbſt, oder auf die religiöſen Ideen von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt, vom göttlichen Geſetz und der Tugend, vom Reiche Gottes und von dem ewigen Leben, als auf ſein letztes Ziel zurückkäme. Alles andere iſt Darſtellung, Hinleitung, Beweis, Lehrtropus einer dieſer Ideen; dieſe ſind daher das Regulativ für alles Einzelne, das nur durch ſeine Verbindung mit einer dieſer Ideen ſeine Wichtigkeit und ſeinen Einfluß aufs chriſtliche Leben bekommt. Dieſes Regulativ iſt aber kein fremdartiges, ſondern ein göttliches und in der Offenbarung ſelbſt liegendes, indem das Daſeyn und die Entwickelung dieſer Grundideen das Werk göttlicher Erleuchtung iſt. Der Lehrtropus, oder das zur Idee Hinleitende, kann nun wohl aus den Vorſtellungen der Zeit genommen ſeyn, und mußte ſogar daher genommen werden; aber er iſt bloß das Vermittelnde nicht das Vermittelte, ſondern das letztere, oder das Weſen der Sache, iſt die Idee, zu der er leiten, oder die er begründen und verbreiten ſollte. Beides ſcheidet ſich wie in der Mathematik die Factoren und das Product. Das letztere iſt der Zweck, die erſtern ſind das Mittel, und können verſchieden ſeyn, ohne das Product zu ändern. Wenn daher z. B. ein von der Vorſtellung, daß die Seelen der Menſchen in einer Unterwelt in dem Zuſtande des Todes zur Strafe ihrer Sünden gehalten würden, befangenes Zeitalter belehrt wird, daß dieſe Strafe durch Jeſu Tod aufgehoben, und nun ein ewiges Leben bei Gott zu hoffen ſey; ſo iſt die Vorſtellung von der Aufhebung jener Strafe als ein Factor des Glaubens an ein ewiges Leben anzuſehen, und dieſer Glaube iſt das

Product, das Ziel des Ganzen, zu dem daher auch eine andre Löſung geſucht werden kann.

§. 43.
Gebrauch der Sätze des N. T., die man als geoffenbarte erkannt hat.

Wenn man nun weiß, was man vom N. T. zu Beſtimmung der geoffenbarten Glaubenslehre brauchen kann und darf; ſo fragt es ſich: wie wohl die Glaubensſätze des N. Teſt. zum Behuf einer Religionslehre zu brauchen ſeyen? Denn der Stoff der geoffenbarten Glaubenslehre liegt im N. T. zerſtreut, weil die Verf. deſſelben die Lehre Jeſu nicht im Zuſammenhange, ſondern in einzelnen zerſtreuten Sätzen vortragen. Man muß daher die einzelnen im N. T. befindlichen Stellen, die von einer gewiſſen Lehre handeln (dicta probantia), ſammeln, vergleichen, durch einander beſtimmen, und die in ihnen liegende Glaubenslehre herausnehmen[223]). Die dadurch gewonnenen dogmatiſchen Sätze ſind ſodann zuſammen zu ſtellen, auf allgemeinere leitende Begriffe (notiones directrices) zurück zu bringen[224]), dieſe nach einigen allgemeinen Hauptwahrheiten (articuli fidei) zu ordnen, und das Ganze in einen ſyſtematiſchen Zuſammenhang zu ſtellen.

Die Schriftſtellen können einen Satz entweder mit ausdrücklichen Worten (z. B. θεὸς ἦν ὁ λόγος Joh. 1, 1.) enthalten (dicta prob. κατὰ τὸ ῥητόν); oder ihn implicite leh-

---

223) Exegetiſch ſind die gewöhnlichen Beweisſtellen behandelt in: (E. F. K. Roſenmüller) Exegetiſches Handbuch für die bibl. Beweisſtellen in der Dogmatik, 1r Thl. Leipz. 1795. 8. 2ter Thl. 1ſte Abth. 1802. (iſt nicht vollendet). G. L. Bauer, dicta class. V. T. notis perpetuis illustrata. Sect. I. II. Lips. 1798. 99. 8. W. A. Teller, Wörterbuch des N. T. 6te Aufl. Berlin, 1805. Auch gehören hierher die Lehrbücher der bibl. Theologie.

224) S. F. N. Morus diss. de formandis notionibus universis in theologia, und diss. de utilitate notion. univers. in theol. Lips. 1782. S. deſſ. diss. acad. 1r Bd.

ren, in wiefern er nämlich durch eine richtige Schlußfolge (*κατὰ τὴν διάνοιαν* scl. scriptoris) daraus hergeleitet werden kann. Die Beweiſe der letztern Art verwarfen nicht nur die Mennoniten, ſondern beſonders die Jeſuiten, welche, um den Proteſtanten die Unentbehrlichkeit der Tradition und der Schlüſſe der Concilien fühlbar zu machen, verlangten, ſie ſollten alle Sätze der Dogmatik wörtlich in der Schrift nachweiſen*). Aber man kann die Beweiſe *κατὰ τὴν διάνοιαν* allerdings gebrauchen. Denn a) bedienen ſich Jeſus und die Apoſtel oft des A. T. auf dieſe Weiſe, z. B. Matth. 22, 31 f., und b) zeigt die Logik, daß es allerdings erlaubt ſey, aus einem wahren Satze andere ſpecielle wahre Sätze abzuleiten, oder von der Wahrheit des einen Satzes auf die Falſchheit des Gegenſatzes zu ſchließen u. ſ. w. So folgert auch Jeſus Joh. 4, 24. daraus, daß Gott ein Geiſt iſt, daß man ihn auch geiſtig verehren müſſe, und Joh. 3, 36. ſchließt Jeſus von der Wahrheit, daß er allein das Leben gebe, auf die Verwerflichkeit aller andern Mittler. Auch bei Paulus finden ſich viele Beiſpiele dieſer Art, und es ſind ſolche Folgerungen um ſo vielmehr erlaubt, da eine geoffenbarte Wahrheit der andern nicht widerſprechen darf, welches man durch (richtige) Folgerungen am erſten erkennt. Bei der Sammlung der Beweisſtellen iſt aber Folgendes zu beobachten**):

1) Es ſind zwar alle Stellen zu ſammeln, welche von einer gewiſſen Lehre handeln, aber die wichtigſten, ausführlichſten und deutlichſten, die man deßwegen loca classica, sedes doctrinarum nennt, müſſen zu Grunde gelegt, die unbrauchbaren und dunkeln Stellen aber hinweggelaſſen

---

*) Das Geſchichliche hierüber ſ. in Walchs Geſchichte der Religionsſtreitigkeiten außerhalb der luther. Kirche. 1r Bd. 2s Kap. §. 12.

**) S. G. A. Teller topice script. sacrae. 2 Disp. Lips. 1761., und Helmst. 1762. 4. (und deſſ. Opusc. varii argumenti. 1780. 8.). G. T. Zachariä, Abhandl. von den theologiſchen Beweiſen. Berlin, 1759. kl. 8.

werden. Denn nicht die Zahl, ſondern das Gewicht der Stellen entſcheidet; argumenta non numerantur, sed ponderantur.

2) Die Hauptſtellen ſind zu vergleichen und die in ihnen enthaltenen Lehren auf Hauptbegriffe zurückzubringen, welche das Gemeinſchaftliche aller Stellen enthalten. Z. B. χάρις, πίστις, σωτήρ u. a. m.

Dabei hat man 3) alle uneigentliche und bildliche Redensarten in eigentliche aufzulöſen, und die allgemeinen Gedanken, die ihnen zu Grunde liegen, ſorgfältig zu beſtimmen; z. B. Sitzen zur Rechten Gottes ꝛc.

Auch 4) darf man keine unächten Stellen, wie 1 Joh. 5, 7., keine, die gar zu dunkel und ungewiß ſind, gebrauchen, und auch denen, welche eine verſchiedene Erklärung zulaſſen (wie Röm. 9, 5.), kein entſcheidendes Anſehen beilegen. — Daß alle Beweisſtellen nach den Regeln der Hermeneutik ſorgfältig erklärt werden müſſen, und daß man den einzelnen Ausdrücken (z. B. πίστις, χάρις) die in der Dogmatik übliche Bedeutung nicht ohne Grund unterlegen müſſe, verſteht ſich von ſelbſt.

Sollte ſich aber 5) finden, daß zwiſchen den als Glaubenslehre aus dem N. T. geſammelten Sätzen ein Widerſpruch, der auf exegetiſchem Wege nicht zu heben ſey, obwalte; ſo geht a) der eigentliche und beſtimmte dem uneigentlichen und unbeſtimmten Ausdrucke vor, und es wird dann die Analogie des Glaubens, oder vielmehr der Schriftlehre, anwendbar. Beſonders ſind dann Formeln des Sprachgebrauchs der Juden, deren ſich Jeſus im Geſpräche mit ihnen bedient, und die er, wie alle Redner, oft zu Bezeichnung einer ganzen Idee braucht, nicht nach dem partikulären, ſondern nach dem allgemeinen Sinne zu nehmen. So iſt Matth. 5, 5. „das Land (d. i. Paläſtina) beſitzen" eine Formel, mit welcher der allgemeinere Begriff des Theilhabens an dem Meſſiasreiche bezeichnet wird, und wo der Theil für das Ganze ſteht. Eben ſo Matth. 8, 11. 12. „mit Abraham, Iſaak und Jakob zu Tiſche liegen," was ſich auf das große Gaſtmahl im Reiche des Meſſias

bezieht, und dieſelbe Idee des Theilhabens am Reiche Gottes ausdrückt; desgleichen die bildliche Beſchreibung der Belohnung der Apoſtel Matth. 19, 27 f., die Jeſus ſelbſt v. 30. Kap. 20, 26—29. 21, 31. für ein bloßes Bild erklärt. Ferner iſt b) bei Verſchiedenheit der Ausſprüche Jeſu nach der Relation des Markus und Lukas mit der Relation des Matthäus und Johannes den letztern der Vorzug zu geben, weil Markus und Lukas nicht Ohrenzeugen der Reden Jeſu waren. Auch iſt c) die beſtimmte Lehre, die ausführliche Stelle der gelegentlichen, zufälligen Aeußerung vorzuziehen. In Rückſicht der Apoſtel verdient d) die ſpätere Erklärung den Vorzug vor der frühern, weil wir wiſſen, daß die Apoſtel in ihrer Erkenntniß der Wahrheit zunahmen, und manches mit der Zeit vollkommener einſahen; und e) die anerkannt apoſtoliſche Schrift geht der zweifelhaften vor; alſo die anerkannt ächten Briefe des Paulus dem Briefe an die Hebräer. — Endlich iſt aber

6) überhaupt die chriſtliche Glaubenslehre vor andern auf die unbezweifelt ächten Schriften der Apoſtel zu gründen, und die zweifelhaften (Brief an die Hebr., 2 Petr., Brief Jud., Offenbar. Johann.) können allein ein Dogma nicht begründen, am wenigſten dann, wenn das Dogma in den ächten Schriften gar nicht erwähnt wird (wie der Streit Michaels mit dem Satan und ſo manches in der Offenb. Johann.), oder mit dem aus den ächten Schriften bekannten Geiſte der chriſtlichen Lehre nicht übereinſtimmt.

Die Hauptſätze, unter welche die gewonnenen dogmaſchen Lehren gebracht werden, heißen gewöhnlich articuli, d. i. capita, fidei (ἄρθρα τῆς πίστεως); ein von den Kirchenvätern entlehnter Ausdruck, welche die Glaubenslehre, wegen ihres genauen Zuſammenhangs, mit den Gliedern (articulis) des menſchlichen Leibes verglichen. Man theilt ſie gewöhnlich in articulos mixtos, ſolche, deren Kenntniß die Schrift und Vernunft zugleich, und puros, deren Kenntniß die Schrift allein gewährt. (Fundamentalartikel ſ. §. 10.)

Der evangeliſch = lutheriſchen Dogmatik

Zweiter Theil.

Die Grundſätze der evangeliſch = lutheriſchen Kirche über die chriſtliche Glaubenslehre.

§. 44.

Ueberſicht dieſes Theils.

Nach der Erörterung deſſen, was unſre Kirche über die Form, unter welcher ihr das Chriſtenthum erſcheint, urtheilt, iſt nun nach §. 13. zu unterſuchen, was ſie über die Materie der chriſtlichen Glaubenslehre beſtimmt hat. — Da die chriſtliche Religion, wie jede andere, im Allgemeinen nichts Anderes enthält, als Darſtellung des gegenſeitigen Verhältniſſes zwiſchen Gott und der Welt, beſonders den Menſchen; ſo wird die ganze Materie der Dogmatik nach dem Geſichtspunkte dieſes Verhältniſſes handeln: 1) von Gott und deſſen Verhältniſſe zu der Welt und den Menſchen überhaupt; 2) von der Modification dieſes Verhältniſſes durch untergeordnete Geiſter (Engel und Dämonen); 3) von dem Menſchen und deſſen urſprünglichen Verhältniſſe zu Gott; 4) von der Veränderung dieſes Verhältniſſes durch den Sündenfall; 5) von dem Rathſchluſſe Gottes, die Menſchen wieder in ein ſeliges Verhältniß zu ſich zu ſetzen; 6) von der Ausführung dieſes Rathſchluſſes durch Chriſtum; 7) von der Art und Weiſe, wie der Menſch in

das ſelige Verhältniß zu Gott treten kann, (ordo salutis); 8) von den äußerlichen Mitteln und Anſtalten, welche den Menſchen dabei unterſtützen[225]).

Erſtes Kapitel.

Von Gott und deſſen Verhältniſſe zu der Welt und den Menſchen überhaupt.

Erſter Abſchnitt.

Von Gottes Weſen, Seyn und Eigenſchaften.

§. 45.

Lehre der ſymboliſchen Bücher hierüber.

In der Lehre von Gott war zwar zwiſchen unſrer und der römiſchen Kirche kein Streit; damit aber unſre Kirche in dieſem Grundartikel keiner Abweichung verdächtig werden möchte; ſo beſtätigte ſie im 1ten Artik. der Augsburg.

---

225) Es iſt ſehr gegründet, wenn der Rec. dieſes Handbuchs in den neuen theol. Annalen, Decbr. 1825. bemerkt, daß in der kirchlichen Lehre das Dogma von der Erbſünde an der Spitze ſtehe, ob man gleich, wie §. 9. b. bemerkt worden iſt, dieſes Dogma nur als ein dem Dogma von der einmal geſchehenen Verſöhnung durch Chriſtum vorhergehendes anſehen kann. Aber wenn daraus die hier befolgte Ordnung der Lehrſtücke beſtritten wird; ſo iſt zu erinnern, 1) daß das Dogma von der Erbſünde und der Verſöhnung nur als Grundlage deſſen, was unſre Kirche in dem aus der katholiſchen Kirche überkommenen Lehrbegriff veränderte, anzuſehen iſt, nicht als Grundlage deſſen, was ſie beibehielt, daß alſo, wenn das Ganze ihrer Lehre und nicht bloß das Antithetiſche dargeſtellt werden ſoll, eine umfaſſendere Ordnung gewählt werden muß; 2) daß der Vorgang unſres Hauptſymbols, der augsburg. Confeſſion, ſelbſt hierzu berechtigt, welche den Artikel von Gott als Vater, Sohn und Geiſt, und Schöpfer und Erhalter der Welt voranſtellt, und dann erſt den Artikel de peccato originis folgen läßt.

Confeſſion, und im 1ten Theil der Schm. Artik. die allgemeine Lehre der Kirche nach den drei Symbolis oecumenicis, die daher auch an der Spitze der ſymboliſchen Bücher ſtehen, und auch Luther handelte von dieſer Lehre beim 1ſten Gebot und beſonders im erſten Artikel des chriſtlichen Glaubens.

Die kirchliche Lehre faßt aber den Begriff von Gott in doppelter Form; erſtlich in philoſophiſcher, dann in dogmatiſcher. In erſter Beziehung betrachtet ſie Gott nicht ſo wohl nach ſeinem innern Weſen, als vielmehr nach ſeinem Verhältniſſe zur Welt, und gibt den, auch in der heiligen Schrift herrſchenden, dem Polytheismus und Dualismus entgegengeſetzten, Begriff ſo an: Es ſey ein Gott, ein göttliches Weſen, von der Welt verſchieden, der Schöpfer, Erhalter, und Herr des Weltalls und aller ſichtbaren und unſichtbaren Geſchöpfe; unerſchaffen und ewig, geiſtig und einfach, unbeſchränkt, allmächtig, allweiſe, allgütig[226]). Der dogmatiſche Begriff aber iſt eine der Kirche eigenthümliche, bloß das innere Weſen Gottes betreffende, beſondere Modification des Monotheismus, indem ſie zugleich lehrt: dieſer einzige Gott, obgleich nur einer nach ſeinem Weſen, ſey doch ein dreieiniger, indem in ſeinem Weſen drei ſich ganz gleiche Perſonen ſeyen[227]). Von der letztern Modification des Begriffs von Gott iſt weiter unten

---

226) Vom Weſen Gottes handeln vorzüglich das Athanaſianiſche Symbolum und der erſte Artikel der augsburg. Confeſſion, wo es heißt: „Una est essentia divina, quae appellatur et est Deus, aeternus, incorporeus, impartibilis, immensa potentia, sapientia, bonitate, creator et conservator omnium rerum, visibilium et invisibilium.“ — „Credo in unum Deum, patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium;“ (Symb. Nic.). Von der Einheit Gottes, und daß er allein als Gott zu verehren ſey, handelt das erſte Gebot im Katechismus; und von Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt der erſte Artikel.

227) „Unus Deus in trinitate, et trinitas in unitate“ (Symb. Athan.). „Tres sunt personae, ejusdem essentiae et potentiae, et coaeternae.“ (Aug. conf. 1. Art. Schm. I.)

ausführlich gehandelt. Die Kirche verwirft dabei ausdrücklich den manichäiſchen Dualismus (Aug. conf. 1.), die Meinung der Antitrinitarier, und die Vielgötterei, ſo wie die Verehrung der Heiligen, Engel oder alles andern, was nicht Gott iſt. (Catech. maj. praecept. 1.)

Wir haben daher in dieſem Abſchnitte den Begriff von Gott näher zu erörtern, die Realität deſſelben nachzuweiſen, und ſeine Eigenſchaften, die für die Religion von der höchſten Wichtigkeit ſind, darzuſtellen.

§. 46.

Begriff von Gott.

Der Grundbegriff von Gott, den die ſymbol. Bücher aufſtellen, findet ſich auch in der Schrift, ſowohl im alten als im neuen Teſt., wiewohl er im letztern einige wichtige Modificationen erhalten hat.

Im alten Teſt. nämlich wird Gott überall als der vorgeſtellt, welcher Himmel und Erde, d. i. das ganze Weltall, geſchaffen habe, erhalte und regiere, daher über alles Andre unendlich erhaben, und (im Gegenſatze der Götzen) der lebendige Gott אֵל חַי, ὁ θεὸς ζῶν, ſey. (Geneſ. 1. Jeſ. 40, 26. 42, 5. 44, 24. 45, 6. 12. 18. 66, 1. 2. Jerem. 10, 10—13. Amos 5, 8. 9. 9, 5. 6. Pſ. 96, 5. Pſ. 121, 2. 146, 6. Hiob, 37 und 38. Dieſer Begriff von Gott mußte nach der Natur der Sache der erſte ſeyn, der ſich bildete, weil der Menſch zunächſt durch Betrachtung der Natur zu der Vorſtellung von einem Weltſchöpfer geführt wurde. Die Juden unterſchieden an dieſem Merkmale den wahren Gott, den ſie verehrten, von den Göttern der heidniſchen Völker, faßten ihn aber nicht ſtets als den Gott (d. i. Wohlthäter) aller Völker, ſondern nach dem theokratiſchen Princip als ihren Schutzgott oder Nationalgott auf*). Die Namen, die ihm im A. T. beigelegt werden, ſind folgende:

*) Welche Modificationen der Begriff von Gott bei den Juden erlitten habe, hat Bauer (Beilagen zur Theologie des alten Teſt. Leipz. 1801. 8.) zu zeigen geſucht.

1) שַׁדַּי nach dem arabiſchen validissimus, fortissimus; LXX, θεὸς παντοκράτωρ*), ſcheint der älteſte Name geweſen zu ſeyn, dem patriarchaliſchen Zeitalter eigen. Geneſ. 17, 1. offenbart ſich Gott unter dieſem Namen dem Abraham, daher ſich auch Exod. 6, 3. darauf bezogen wird, daß Gott den Patriarchen des iſraelit. Volks unter dieſem Namen bekannt geweſen ſey.

2) Der eigenthümliche Name Gottes, den er im alten Teſt. ganz ausſchließend führt und führen ſollte, war יְהוָֹה, die LXX κύριος, θεός, ὁ ὤν, in der Apokalypſe ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. Die Bedeutung dieſes Namens erklärt die Stelle Exod. 3, 13—16. Moſes äußert nämlich die Bedenklichkeit, da ihn Gott zur Befreiung der Iſraeliten ſendet, daß er nicht wiſſen werde, mit welchem Namen er Gott nennen ſolle, wenn man ihn fragen würde, von welchem Gotte unter der großen Menge der in Aegypten verehrten Landesgötter er abgeſendet ſey. Da nennt ſich Gott ero, qui ero, und befahl dem Moſes, er ſollte ſagen, יהוה d. i. erit scl. qui erit, habe ihn geſendet. Der Sinn dieſes Wortes iſt alſo höchſt wahrſcheinlich: immutabilis, qui semper est idem, und bezieht ſich nicht ſowohl auf die Unveränderlichkeit Gottes in ſeinen Verheiſſungen, als vielmehr auf ſein ewig unveränderliches Weſen. Die wahre Ausſprache dieſes Namens, über welche viel geſtritten worden iſt, iſt wahrſcheinlich יַהוֹ oder יַהְוֶה; denn dieſer Name als Name des göttlichen Weſens war den ägyptiſchen Prieſtern bekannt, und Diodorus Sic. 1. B. K. 94. ſagt: ἱστοροῦσι παρὰ τοὺς Ἰουδαίους Μωσῆν τὸν Ἰάω ἐπικαλούμενον θεόν [228]).

---

*) Die Derivation dieſes Wortes iſt verſchieden; auch überſetzen es die LXX zwar gewöhnlich durch παντοκράτωρ, aber auch außerdem durch θεός, ὤν (Exod. 6, 3.), κύριος, ἱκανός (qui sibi sufficit), ἐπουράνιος ꝛc.

228) Die ſpätern Juden ſprachen bekanntlich das Wort יהוה nicht aus, es war ihnen שֵׁם־הַמְּפוֹרָשׁ, nomen ab usu profano

3) יָהּ, die abgekürzte poetiſche Form von יהוה, bisweilen mit dem ב essentiae, wie Pſ. 68, 5. Jeſ. 26, 4. kommt hauptſächlich in poetiſchen Büchern vor.

4) אֵל, fortis, potens, die LXX ἰσχυρός, kommt am häufigſten vor, und zwar nicht als Prädicat, ſondern als nomen appellativum; es entſpricht dem griechiſchen ϑεός, und wird hauptſächlich gebraucht, um das allgemeine Geſchlecht der Weſen zu bezeichnen, die man für Götter hielt, (Dan. 11, 36.) daher es auch von den Göttern andrer Völker gebraucht wird, ſo wie das griechiſche ϑεός.

5) אֱלוֹהַּ, von אָלַהּ, nach dem Arabiſchen: attonitus fuit, stupuit, dann coluit; daher numen tremendum, colendum, die LXX ϑεός. Im Singular kommt es vorzüglich in poetiſchen Büchern vor, und iſt gewöhnlicher im Plural, אֱלֹהִים, als pluralis eminentiae, in der Bedeutung summe colendus. Es iſt eben ſo wie אֵל das Geſchlechtswort für den Begriff des Göttlichen überhaupt, daher ſich die Formel erklärt, Jehovah ſey Elohim. S. Exod. 3, 18. Deut. 27, 5. 6. Weil der Grundbegriff dieſes Worts colendus iſt; ſo wird es auch von Obrigkeiten und von den Götzen gebraucht (Pſ. 97, 7. Exod. 21, 6.), ſo wie es auch, andern Subſtantiven beigefügt, die Größe und Außerordentlichkeit einer Sache bezeichnet. Jon. 3, 3. Pſ. 68, 16.

6) אָדוֹן, dominus, ὁ κύριος, δεσπότης, iſt in der alten Plural-Form אֲדֹנָי, als pluralis excellentiae von Gott beſonders üblich, summus dominus. Geneſ. 15, 2. Pſ. 136, 3. Mal. 1, 6.

---

separatum, welches daher auch bei d. Kirchenvätern ἄῤῥητον, ἀνεκφώνητον heißt. Statt deſſen ſprachen ſie אֲדֹנָי, und ſetzten daher auch die Punkte dieſes Worts unter יְהוָֹה. Das lateiniſche Jovis ſcheint damit verwandt zu ſeyn. Mehr über dieſes Wort, ſo wie über die andern Namen Gottes in der Schrift ſ. in der bibl. Theologie Ammons 1r Thl. S. 81 ff. Ueber den Namen Jehovah ſ. Crusii comment. I. II. de vera eaque relativa nominis tetragrammati significatione. Lips. 1758. 59. 4. Eichhorns Biblioth. 5r Bd. S. 556 ff. Koppe in Pottii sylloge Commentat. theol. Vol. IV. p. 50 ff. Habakuk; neu überſetzt von Wahl. (1798. 8.) erſt. Excurs.

7) עֶלְיוֹן, summus, die LXX ὁ ὕψιστος, eigentlich: der im Himmel thront, zum Unterſchiede von den Götzen, (Pſ. 97, 9. Geneſ. 14, 20.) womit אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם, der im Himmel thronende oder herrſchende Gott, gleich bedeutend iſt.

8) צְבָאוֹת in Verbindung mit אֱלֹהֵי, die LXX σαβαώθ und παντοκράτωρ, der Gott der Kriegsheere und der Schlacht, wie 1 Sam. 17, 45. Doch weil die Geſtirne und Engel des Himmels Heer hießen, ſo iſt die gewöhnliche, und bei den Propheten einzige, Bedeutung dieſes Worts: der Höchſte, Erhabenſte, der Herr des Himmels und aller Bewohner deſſelben. S. Deut. 4, 19. Richt. 5, 20. Dan. 8, 10. vergl. Geneſ. 2, 1. Luk. 2, 13.

Der Grundbegriff von Gott, der im alten T. herrſcht, findet ſich auch im neuen Teſt. häufig wieder; ſ. Matth. 11, 25. 19, 4. Act. 14, 15. 17, 24. 25. Joh. 5, 26. Röm. 1, 19. 20. 25. 11, 36. 1 Kor. 8, 5. 6. Hebr. 11, 3. Offenb. 4, 11. 10, 6. 14, 7. Doch entwickelten Jeſus und die Apoſtel die Idee von Gott erſt vollkommen, indem ſie ihn darſtellten 1) als *einen Geiſt*, (Joh. 4, 23. 24.), den Vater oder Schöpfer aller andern Geiſter (Hebr. 12, 9.), als ein unſichtbares Weſen (Röm. 1, 20. Kol. 1, 15. 1 Tim. 1, 17. Hebr. 11, 27. 1 Joh. 4, 20.), 2) als das allein *uranfängliche*, das alleinige Weſen von *nothwendigem Daſeyn* (1 Tim. 6, 15. 16. ὁ μόνος δυνάστης, ὁ ἔχων μόνος ἀθανασίαν. Joh. 5, 26. ὁ ἔχων τὴν ζωὴν ἐν ἑαυτῷ); 3) als das *vollkommenſte* Weſen, welches, wenn auch τέλειος Matth. 5, 48. ſich auf die unparteiiſche gleiche Liebe Gottes gegen alles Erſchaffene beziehen ſollte, doch in dem μόνος ἀγαθός, solum praestans, omnium praestantissimus, Matth. 19, 17. liegt, und durch das einzelnen Eigenſchaften bisweilen vorgeſetzte μόνος (wie Joh. 5, 44. ὁ μόνος ἀληθινός, Röm. 16, 25. ὁ μόνος σοφός) ausgedrückt wird; endlich 4) in Rückſicht ſeines Verhältniſſes zu den Menſchen als *Vater*, nicht nur im Sinne des A. Teſt., wo es auctor et rector communis heißt, ſondern auch in der Bedeutung des Wohl-

thäters und Beglückers nicht nur eines Volks, ſondern aller Menſchen, ja alles Erſchaffenen überhaupt (Matth. 5, 16. 45. 48. 6, 1. 4. 6. 8. 9. 15. 7, 11. 1 Joh. 4, 7 ff. 2 Kor. 1, 3. Tit. 3, 4.), daher er auch wolle, daß allen durch Chriſtum geholfen werden ſolle (1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11. Luk. 15, 11—32.).

Der Begriff, den das N. Teſt. von Gott aufſtellt, iſt alſo dieſer: Gott iſt der vollkommenſte Geiſt, Schöpfer und Regent des ganzen Weltalls und alles Sichtbaren und Unſichtbaren, nothwendig exiſtirend und von der Welt verſchieden *).

Und dieſes iſt auch der Begriff, den die menſchliche Vernunft, wenn ſie ſich zur Idee des Abſoluten erhebt, und den Begriff der höchſten Vollkommenheit in ſeine Theile auflöſet, findet; welches das Geſchäft der philoſophiſchen Religionslehre iſt[229]). Hier iſt nur ſo viel zu bemerken, daß der Begriff von Gott immer eine andre Modification erhält, je nachdem der Weg anders beſchaffen iſt, auf welchem man zu der Ueberzeugung von Gottes Seyn gelangt. Daher die Definitionen: Gott iſt das allein nothwendige Weſen; Gott iſt das vollkommenſte Weſen; Gott iſt der moraliſche Weltregent; die moraliſche Weltordnung. Man hat auch die überflüſſige Frage aufgeworfen, ob Gott definirt werden könne[230])? Da definiren heißt: die

---

*) Reinhards Dogm. S. 87. Deus est natura necessaria, a mundo diversa, summas complexa perfectiones et ipsius mundi caussa. Buddeus: ens infinite perfectum, quod ceterorum omnium extra se auctor et dominus est.

229) Ueber die Geſchichte des Begriffs von Gott ſ. J. Fr. Cotta historia doctrinae de Deo. In ſ. Ausgabe der loc. theol. von Gerhard, Tom. I. p. 159 ff. Chr. Meiners historia doctrinae de vero Deo, omnium rerum auctore atque rectore. Lemgov. 1780. 8. Deutſch: Meiners Geſchichte der Lehre vom wahren Gott, überſ. von Menſching. Duisb. 1791. 8

230) Cicero de nat. Deor. 1, 22. Augustin. de cognitione verae vitae c. 7. Chemnitz loc. I. p. 24 sq. Gerhard

weſentlichen Merkmale, die wir mit einer Vorſtellung verbinden, angeben; ſo kann man auch den Begriff von Gott, da er keine einfache, ſondern eine zuſammengeſetzte Vorſtellung iſt, definiren, und ihn dadurch von jeder andern Vorſtellung unterſcheiden. Soll aber definiren ſo viel heißen, als die Natur und Subſtanz Gottes, wie ſie wirklich iſt (definitio realis et adaequata), mit Worten darſtellen und beſchreiben; ſo iſt freilich keine Definition möglich, weil wir dieſes Weſen nicht kennen, und alle ſich auf die Subſtanz Gottes beziehende Merkmale nur negativ ſind. Eben ſo iſt es falſch, wenn man behauptet hat, unſer Begriff von Gott ſey leer und widerſprechend. Für leer wollte man ihn erklären, 1) weil wir uns Gottes Weſen nicht vorſtellen könnten. Aber Gott kann auch nie Gegenſtand unſrer Vorſtellung werden, weil er nie in Raum und Zeit erſcheinen oder vorgeſtellt werden kann; ſondern er bleibt für uns Idee, die aber die höchſte innere und äußere Realität für uns hat. 2) Weil die Eigenſchaften Gottes lauter Negationen enthielten, jeder aus Negationen beſtehende Begriff aber ein leerer ſey. Wahr iſt es zwar, daß alle göttliche Attribute, die ſich auf das uns ganz unerforſchliche Weſen Gottes beziehen, eigentlich negativ und nicht poſitiv ſind, wie z. B. Ewigkeit bloß die Negation der Zeit, Einfachheit die Negation des Raums u. ſ. w. iſt. Aber theils liegt auch dieſem Negativen das entgegengeſetzte Poſitive (das wir nur nicht anders als negativ bezeichnen können) zu Grunde, theils ſind die Attribute, welche ſich auf den göttlichen Verſtand und die göttliche Kraft beziehen, allerdings poſitiv, wie z. B. Allmacht, Allweisheit ꝛc. — Für widerſprechend erklärte man den Begriff von Gott, weil alle Realitäten im höchſten Grade nicht in einem Subjecte vereinigt ſeyn könnten, ohne ſich aufzuheben; z. B. die höchſte Güte hebe die höchſte Gerechtigkeit, und die höchſte Freiheit die Weis-

---

loc. 2. c. 5. §. 89. Calov syst. II. p. 177. Baumgarten's Dogm. 1r Bd. S. 175 ff.

heit und Moralität auf. Allein die Realitäten (poſitive Eigenſchaften), die wir der Gottheit nach der Analogie menſchlicher Eigenſchaften zuſchreiben, dürfen ihr nicht im höchſten Grade (abſolut) der Ausdehnung nach, ſondern ſie müſſen ihr im vollkommenſten Grade (relativ nach ihrem Verhältniß zur ganzen Idee des vollkommenſten Weſens) beigelegt, und ſie dürfen nie einzeln und iſolirt, ſondern müſſen ſtets als ein Ganzes in Beziehung auf einander gedacht werden. Denn in Gott iſt alle Vollkommenheit nur eine; und der Menſch löſet ſie nur auf in Theile, um ſich das Ganze deutlicher zu machen. Immer muß man daher die Freiheit bei Gott nur im Verhältniß zu ſeiner Heiligkeit, die Güte nur in Verbindung mit ſeiner Gerechtigkeit u. ſ. w. betrachten, und überhaupt nicht vergeſſen, daß in unſrer Vorſtellung von Gott immer vieles Anthropopathiſche liegt. — Unſere Vorſtellung von Gott iſt übrigens keine Anſchauung (nicht intuitiv), wie bei ſinnlichen Dingen, folglich auch kein ſinnliches Wiſſen, ſondern eine Vernunftidee (rational), die entweder rein auf analytiſchem Wege (innere Anſchauung, rationales Wiſſen) oder zugleich auf ſynthetiſchem Wege (durch Betrachtung der Welt) als Glaube entwickelt wird. Es gibt alſo von Gott auch eine Erkenntniß (Joh. 17, 3. Apoſt. 17, 23. Röm. 1, 19 f.), wenn man nämlich nicht mit Kant erkennen bloß auf ſinnliche Dinge bezieht; und dieſe Erkenntniß, als nothwendig der Vernunft gegeben, iſt in Hinſicht ihrer Gewißheit der Gewißheit aller Vernunftideen (z. B. von der Freiheit, der Sittlichkeit) und der Gewißheit der Sinnenerkenntniß gleich[231]). In wie fern

231) Das Vermögen der Ideen iſt die Vernunft. Idee iſt eine von dem menſchlichen Geiſte nach dem in ihm liegenden Geſetze der Vollkommenheit, (d. i. der Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen zu einer, von der Vernunft als in ſich vollendet erkannten, und durch ſich ſelbſt beſtimmten Einheit) frei geſchaffene Vorſtellung; z. B. die Idee einer Kirche, eines Staats. Die Ideen, bezogen auf das vorhandene Unvollkommene, heißen Ideale. Gott iſt daher eine Idee, kein Ideal, weil außer ihm nichts

die Ideen der Vernunft urſprünglich gegeben ſind, kann man auch ſagen, die Kenntniß Gottes und der Glaube an ihn ſey dem Menſchen angeboren.

§. 47.
Daſeyn Gottes.

Seyn, im Gegenſatz des bloßen Gedachtwerdens, drückt aus, daß Etwas, das wir uns vorſtellen, auch außer unſerm Vorſtellen Realität habe. Gott iſt, exiſtirt, heißt alſo: die Idee der höchſten Vollkommenheit (idea numinis perfectissimi) iſt nicht nur als Vorſtellung (conceptus) in unſerm Geiſte vorhanden, ſondern ſie hat auch außer unſrer Vorſtellung Realität; dieſe Idee iſt realiſirt durch ein Weſen, das für ſich und unabhängig von unſrer Vorſtellung ſubſiſtirt. Dieß nannte man auch die Subſtantialität des göttlichen Weſens, welche Ammon darein ſetzt, quod Deus suamet ipsius vi existat, agat et moveat omnia [232]). Denn das, was für ſich als ein Sub-

---

Aehnliches iſt. So wie die Gewißheit der Anſchauung unmittelbar im Bewußtſeyn iſt durch die Empfindung, ſo iſt die Idee unmittelbar gewiß im Bewußtſeyn durch die Vernunft. Jenes iſt äußere, dieſes innere Intuition.

232) oder wie Wegſcheider definirt: „quod non in alio quodam subjecto, sed in semetipso subsistit, alienae determinationis cujuscunque expers. — Subſtanz iſt eigentlich ein von ſinnlichen Dingen entlehnter Begriff, der daher nicht auf gleiche, ſondern nur auf ähnliche Weiſe (analogice, d. h. mit Entfernung der ſinnlichen Vorſtellung des Raumes und der Zeit) auf Gott übergetragen werden kann. Calov syst. II. p. 197. Er beruht auf der Grundform des Verſtandes von der Weſenheit eines Dinges, die eine doppelte iſt, eine poſitive und negative, Subſtanz und Nichtſubſtanz (Accidenz). Man verſteht unter Subſtanz das Subſtrat, das Ding, in welchem die weſentlichen Eigenſchaften als in einer beharrenden Einheit begriffen ſind. Die Accidenzen bezeichnen das, was zur Subſtanz hinzukommt, in, oder an ihr iſt. Die Subſtanz bezeichnet das Seyn, das Accidenz das Werden; daher in Gott keine Accidenzen ſind, weil ihm kein Werden zukommt. So lange man noch nicht die Subjectivität der

ject beſtehet, (quod subsistit in se, non in re alia) nennen wir Subſtanz, welcher das Accidens entgegen ſtehet, das nur als Theil oder als Beſchaffenheit in einem andern Dinge beſtehet. Das Daſeyn Gottes beweiſen, heißt alſo: darthun, daß Gott auch unabhängig von unſern Vorſtellungen etwas Objectives, für ſich Beſtehendes iſt, oder, daß die ſubjective Idee des vollkommenſten Weſens auch objective Realität habe (esse aliquid extra mentem s. cogitationem nostram). S. Apoſt. 14, 15. Gal. 4, 8. vergl. Jeſ. 41, 4. Exod. 3, 14. Wenn man neuerlich läugnete, daß Gott Daſeyn, Exiſtenz, zukomme; ſo legte man dem Begriff Daſeyn willkührlich die Erklärung unter: wahrnehmbar in der Erfahrung ſeyn, wie Kant, oder: theilnehmen an der allgemeinen, durch die Zeit geſchloſſenen Sphäre, wie Heidenreich. Ein ſolches Daſeyn kann Gott nicht zukommen, da ſein Seyn transſcendental iſt, das heißt, ein Seyn ohne Raum und Zeit. Die Hauptſache, wenn vom Daſeyn Gottes die Rede iſt, iſt vielmehr der Begriff der objectiven Individualität, d. i. des ſelbſtſtändigen Wirkens oder Lebens mit Bewußtſeyn, das wir der ſubjectiven Idee der Gottheit beilegen.

Gott iſt, oder exiſtirt, heißt alſo in der Sprache der Religion, er iſt ein Individuum mit ſelbſtſtändigem Leben, dem Weſen nach von der Welt verſchieden. Dieſer Begriff vom göttlichen Seyn iſt es, der in der Schrift herrſcht (Apoſt. 14, 15. Röm. 11, 36.), und aller Religion überhaupt zum Grunde liegt. Dieſer Theismus oder Gottesglaube iſt Dualismus, in wiefern er in der Totalität alles Seyenden zweierlei unterſcheidet: Gott, das ab-

---

Formen des Raumes und der Zeit erkannte, ſo lange mußte man auch bei Subſtanz ein Etwas, das mehr oder weniger räumlich ſey, ſich vorſtellen. Tertullian behauptete daher daß jedes Wirkliche oder Subſtantielle ein corpus ſey, folglich auch die Seele des Menſchen und Gott. Auguſtin in Psalm. 68.: „Deus est quaedam substantia; nam quod nulla est substantia, nihil omnino est. Substantia ergo aliquid esse est.

ſolute Seyn, durch welchen alles andere bedingte Seyn iſt, und Welt, das bedingte, abhängige Seyn, das in Gott ſeinen Grund und Beſtand hat. Alle entgegengeſetzte Denkarten werden daher darin übereinkommen müſſen, daß ſie die Zweiartigkeit des Seyns läugnen und *Einartigkeit* deſſelben behaupten. Dieſes thut nun 1) der *Hylozoismus*, der das Ideale und Reale, oder Gott und Welt, zu einem *gegenſeitig ſich bedingenden* Seyn zuſammenfaßt, indem er die materielle Welt (τὴν ὕλην) für die unendliche Subſtanz Gottes hält, welche vom Geiſte Gottes als einer bildenden und belebenden Kraft durchdrungen und bewegt werde, wo Gott als die *Weltſeele*, die Welt aber als der materielle Leib Gottes erſcheint[233]. — Ferner 2) der *Materialismus*, welcher läugnet, daß die Welt eine geiſtige, von ihr verſchiedene Urſache habe, der nur das Sinnlich-Vernehmbare für das einzige Reale hält, und alle Erzeugniſſe und Gebilde der Welt von Naturkräften ableitet. Dieſer allein verdient den Namen *Atheismus*, weil er nicht nur die objective Geltung der Idee der Gottheit läugnet, ſondern auch die ſubjective Vorſtellung von Gott, oder die Gottesidee in dem Menſchen für Wahn und Falſchheit hält, daher er, wenn er conſequent iſt, immer auch praktiſcher Atheismus (gottloſes Leben) werden muß. — 3) der *Idealismus*, der alles objective Seyn nur als real betrachtet in der ſubjectiven Vorſtellung, wobei der Begriff von Gott, als einem Individuum von abſolutem Leben, ſich auflöſet in den Begriff einer ſubjectiven moraliſchen (geiſtigen) Weltordnung[234]. —) der *Pantheismus*, (Univerſalis-

---

233) Antonin. de se ips. 7. §. 9. Senec. ep. 92. 95. *Buhle*, Lehrb. der Philoſoph. 1r Bd. S. 190 ff. 283 ff. *Tiedemanns* Geiſt der ſpeculat. Philoſ. 1r Bd. S. 60 ff.

234) *Fichte's* Idealismus. Die moraliſche Weltordnung war ihm das „endliche Gelingen jeder guten Sache.“ So gewiß es iſt, daß dieſer Begriff von Gott nicht der chriſtliche iſt; ſo wenig kann man ihn doch Atheismus nennen, da er die ſubjective Gültigkeit

mus), der die Einartigkeit des Seyns und Werdens, Gott und der Welt, in ſtrengem Sinne behauptet, indem er entweder das individuelle Seyn der Natur aufhebt, und dieſes in Gott ſetzt, oder das individuelle Seyn Gottes aufhebt, und dieſes in die Natur ſetzt[235]). Jener, den man den idealiſtiſchen Pantheismus nennen könnte, war der des Spinoza[236]), nach welchem es überhaupt nur eine Subſtanz gibt, Gott, die zwei unendliche Eigenſchaften beſitzt, das Denken und die Ausdehnung, wodurch alle beſchränkte Dinge entſtehen, welche nichts ſind als Modificationen der göttlichen Subſtanz. Dieſen Pantheismus kann man auf keine Weiſe Atheismus nennen, da bei ihm der Grundbegriff von Gott als einem Individuum mit Selbſtbewußtſeyn unveränderlich bleibt[237]).

---

der Gottesidee für das Handeln anerkennt. Die zahlreichen Streitſchriften über den, Fichte beigemeſſenen, Atheismus ſiehe in der Syſtemat. Entwick. S. 53—56. Auf Fichte's Idealismus hat neulich fortzubauen verſucht: J. H. Fichte, Sätze zur Vorſchule der Theologie. Stuttg. und Tüb. 1826. kl. 8.

235) Glob Benj. Jäſche: Der Pantheismus nach ſeinen verſchiedenen Hauptformen, ſeinem Urſprunge und Fortgange, ſeinem ſpeculativen und prakt. Werthe und Gehalte. 1r Bd. Berl. 1826. 8.

236) Bened. de Spinosa opera, quae supersunt, omnia. Iterum edend. curavit — H. E. G. Paulus. 2 Voll. Jen. 1802 f. 8. Andere Schriften ſ. in der Syſtemat. Entwickel. S. 52 f.

237) Henke, in ſ. lineament. institut. fidei christ. p. 54. ſagt hierüber: summa injuria omnes illi Atheorum numero accensentur, qui summum numen ab hoc universo secretum ac disparatum cogitare nesciunt, maluntque Deum rerum omnium caussam immanentem, quam transeuntem, dici, nec tamen id, quod perpetuo est, commiscent cum illo, quod perpetuo fit. Quorum error, profecto magis fanaticus quam impius, Pantheismus et Spinosismus vocatur, si modo error est numinis, omnibus rebus praesentissimi, cogitatio, a qua neque ipse Paulus admodum abhorruisse videtur, (Act. 17, 27—29.) et quae amice satis conciliari potest cum numinis, moribus intelligentium naturarum providentis, notione.

Die zweite Art von Pantheismus, wo man das individuelle Seyn Gottes aufhebt, und es in die Natur ſetzt, könnte man naturaliſtiſchen Pantheismus nennen. Ein ſolcher iſt Schellings Lehre vom Abſoluten, welches das Subjective und Objective, die Naturkräfte und Seelenkräfte, das Endliche und Unendliche, das Reale und Ideale, kurz alle uns vorſtellbare Verſchiedenheiten und Gegenſätze in abſoluter Indifferenz (abſoluter Identität des Subjectiven und Objectiven) in ſich faſſe. Dieſes Abſolute ſey es, was man Gott nenne. Nur die abſolute Identität iſt; alles andere hat keine wahre Exiſtenz. Alles was wir Welt nennen, iſt nur Selbſtentwickelung, oder Selbſtoffenbarung des Abſoluten, indem die Gegenſätze als „Abdruck, oder Pole" des Abſoluten, aus ihm hervorgehen. Die Verſchiedenheit alles Mannigfaltigen iſt daher nur eine Verſchiedenheit nach Graden, (nur quantitativ, nicht qualitativ), und es exiſtirt kein einzelnes Ding für ſich. Jedes Ding iſt nur eine Offenbarung des Abſoluten in einer gewiſſen Form. Das Hervorgehen aus dem Abſoluten wird aber nicht nur als Offenbarung des Abſoluten, ſondern auch als Entzweiung, als Abfall vom Abſoluten [in der Anwendung auf die kirchliche Lehre als Sündenfall] angeſehen. Auch die Seelen ſind, wie die Erſcheinungswelt, nichts Seyendes, ſondern durch den Abfall vom Abſoluten entſtanden, und vereinigen ſich wieder mit dem Abſoluten. Das Univerſum iſt alſo das Seyn und Leben des Abſoluten. Zu der Vorſtellung des Abſoluten gelangt die Vernunft durch „intellectuelle Anſchauung." Wie dieſes aber geſchehen könne, iſt bis jetzt noch nicht gezeigt worden, und eben ſo wenig nachgewieſen, wie für eine menſchliche Vernunft, die hierbei nur als eine vorübergehende Form des abſoluten Lebens gedacht wird, die Vorſtellung des abſoluten Lebens nur möglich ſey. Auch das Abſolute ſelbſt ſcheint nicht mehr zu ſeyn, als nur ein Wort für eine unmögliche Vorſtellung [238].

238) Die zahlreichen Schriften hierüber ſind angeführt in der ſyſtemat. Entwickel. S. 56—58.

Mit der chriſtlichen Lehre von Gott und deſſen Seyn ſteht dieſer Pantheismus in unverkennbarem Widerſpruch[239]), obgleich ſeine Anhänger ihn in die Formeln des kirchlichen Sprachgebrauchs einzukleiden gewußt haben. Denn die Identität des Endlichen und Unendlichen widerſpricht nicht nur der chriſtlichen Vorſtellung von Gott, als einem von der Welt verſchiedenen Weſen, ſondern hebt auch den Unterſchied zwiſchen Menſch und Gott auf, und zerſtört die Ideen von Sittlichkeit, Freiheit, Unſterblichkeit, indem der Menſch und alle Erſcheinungen eines individuellen Seyns in dieſem Syſtem nichts ſind als ſich ſtets erneuernde aber ſtets auch verſchwindende Lebensäußerungen des Abſoluten, gleichſam Blaſen auf dem Ocean des allgemeinen Lebens, Vibrationen des Wirkens und Lebens des Univerſums (gleichſam des All-Thiers).

Mit Unrecht hat man auch die Verfaſſer der heiligen Schriften zu Freunden dieſes oder eines ähnlichen Pantheismus machen wollen[240]), da ſie doch nur dem Gegenſatz der ſeit Leibnitz beſonders üblich gewordenen Vorſtellung von einer mittelbaren Weltregierung durch einen ge-

239) Dieſes ſuchte Krauſe aus den Vorſchriften des N. T. über Demuth, Liebe, Vertrauen zu Gott, zu zeigen in ſ. progr. tractatur quaestio, an philosophi, qui Deum esse extramundanum negant, cum doctrina chr. consentiant. Königsb. 1812. 4. Vergl. Tzſchirners Briefe, veranlaßt durch Reinhards Geſtändniſſe ꝛc. S. 47—65. Flatts Magaz. fortgeſ. v. Süskind, 11s und 12s Stück. Vogel in Gablers Journal. 5r Bd. 1s und 2s St. Ritter, G. Sam., die Identitäts-Philoſophie und ihr Gehalt für Theologie,' in Sätzen und Gegenſätzen kritiſch erörtert. In der Oppoſitionsſchrift, 7r Bd. 2s Hft. S. 173—189.

240) (Thurn) Ueber die theoretiſche Vorſtellung von der Lichtnatur Gottes, und die Emanation des Ganzen aus derſelben, in ſo fern ſie in den Urkunden des iſraelitiſchen Volks gegründet ſind; in Scherers Schriftforſcher, 2r Bd. 2s St. S. 23-42. (Derſelbe) Darſtellung der Emanations- und pantheiſtiſchen Vorſtellungen der neuteſtamentl. Schriftſteller; ebendaſ. 4r Bd. 2s St. S. 3—37. — Man berief ſich auf 1 Moſ. 1, 1. Jerem. 23, 23. 1 Kön. 8, 11. Apoſt. 17, 28.

ordneten Naturlauf widerſprechen, und den Gedanken, daß Gottes Leben alles durchdringe, belebe und leite, oder daß er causſa immanens der Welt ſey, hervorheben, und nur von dem Verhältniſſe der Kraft Gottes, nicht aber ſeiner Subſtanz, zur Welt reden.

§. 48.

Beweiſe für das Daſeyn Gottes; a) hiſtoriſche.

Daß ein Gott außer unſrer Vorſtellung exiſtire, dafür wird in der heiligen Schrift nirgends ein eigentlicher Beweis geführt, da die Juden ſchon aus den älteſten Zeiten den Glauben an Gott hatten, und die Nicht-Juden, denen die Apoſtel das Chriſtenthum verkündigten, ebenfalls an das Daſeyn göttlicher Weſen (θεῖόν τι) glaubten. Es kam alſo bei ihnen darauf an, zu zeigen, was Gott ſey, nicht daß er ſey, und weder Jeſus noch die Apoſtel ſcheinen eigentlichen Atheiſten, bei denen ſolche Beweiſe erforderlich geweſen wären, begegnet zu ſeyn. Nur auf die Natur wird im alten und neuen Teſt. aufmerkſam gemacht, und gezeigt, daß ſie uns nothwendig auf den Glauben an einen weiſen und gütigen Welturheber hinleite. Röm. 1, 19 f. Apoſt. 14, 15—17. 17, 26—28. Pſ. 8. Pſ. 19, 2—5. Pſ. 104. Jeſ. 40, 21 ff. Hiob, 38—41.

Beweiſen aber, daß Gott Daſeyn zukomme, heißt, die Gründe nachweiſen, wegen welcher unſre Vernunft glauben muß, daß der Idee des vollkommenſten Weſens Objectivität zukomme. Die Beweiſe theilen ſich in hiſtoriſche und philoſophiſche.

Die hiſtoriſchen werden aus Thatſachen der Erfahrung geführt, und ſind a) die Uebereinſtimmung aller Völker in dem Glauben an Gott (consenſus populorum), und b) das Daſeyn einer göttlichen Offenbarung.

Was den erſten Beweis betrifft, ſo erinnerte man, daß alle Völker, deren Vernunft nur einigermaßen erwacht ſey, dieſen Glauben hätten, und daß daraus hervorgehe, daß dieſer Glaube dem Menſchen natürlich und unver-

meidlich ſey[241]). Wenn aber ſchon die wirkliche Allgemeinheit dieſes Glaubens bei allen Völkern mit Strenge kaum zu erweiſen ſeyn dürfte*); ſo würde doch immer der hieraus abgeleiteten Schlußfolge noch entgegenſtehen, daß auch ein Irrthum, wenigſtens Jahrtauſende lang, allgemein ſeyn könne, wie z. B. früher der Irrthum von der Bewegung der Sonne um die Erde. Doch bleibt der Umſtand, daß nie irgend ein Volk, das ſeine Vernunft ausgebildet hatte, ohne Kenntniß Gottes und Glauben an ihn war, immer eine höchſt wichtige Empfehlung dieſes Glaubens, und ſcheint wenigſtens die Nothwendigkeit des ſubjectiven Daſeyns dieſer Idee und des Glaubens an ihre Realität außer Zweifel zu ſetzen.

Unſre ältern Theologen brauchten aber auch das Daſeyn einer göttlichen Offenbarung ſelbſt zum Beweiſe für das Daſeyn Gottes, indem aus der Wirklichkeit einer göttlichen Wirkung, der Offenbarung, auch die Wirklichkeit der wirkenden Urſache folge.

Ob man aber gleich mit Recht erinnert hat, daß der Satz: weil ſich ein Gott geoffenbaret hat, ſo muß er exiſtiren, eine petitio principii enthalte, da man nicht eher glauben könne, daß Gott ſich geoffenbaret habe, als bis man überzeugt ſey, er exiſtire: ſo trifft doch dieſer Ein-

---

241) Schon angeführt von Plato de legib. 10. Aristoteles de coelo, I, 3. Cicero de nat. Deor. I, 16 f. Quaest. Tuscul. I, 13. Lactant. instit. div. I, 2. Seneca epist. 117.: Veritatis argumentum est, aliquod omnibus videri, tanquam Deos esse etc. J. W. Feuerlin diss. de genuina ratione probandi existentiam Dei e consensu gentium. Alt. 1777. 4. A. Brenna, de generis humani consensu in agnoscenda divinitate. 2 Voll. Florent. 1773. Fontaine disq. quodnam in adserenda numinis majestate pretium statui debeat communi generis humani consensui. Lugd. Bat. 1776.

*) Nach des Ritters Azzara Reiſebeſchreibung machen die Eingebornen vom La-Plata-Strome in Südamerika eine Ausnahme, welche ohne alle religiöſe Begriffe und Gefühle ſeyn ſollen. Daſſelbe gilt von den Ureinwohnern von Neuholland.

wurf nur die logiſche Exiſtenz des Begriffs in uns, nicht aber deſſen objective Realität. Vielmehr läßt ſich allerdings die Offenbarung ſelbſt, jedoch nur für den Offenbarungsgläubigen, als ein Beweis für das Daſeyn Gottes betrachten. Die Idee der Gottheit iſt ſubjectiv vorhanden in der menſchlichen Vernunft, und es fragt ſich nur, ob ſie auch durch Etwas außer uns, objectiver Weiſe, realiſirt ſey. Sollten ſich nun in der Reihe der Erfahrungen Ereigniſſe finden, welche wir nur als Wirkungen eines ſolchen Weſens, wie uns die Vernunft Gott darſtellt, betrachten könnten; ſo wären ſolche Ereigniſſe Thatbeweiſe, daß die ſubjective Idee der Gottheit objective Gültigkeit habe. Als einen ſolchen Thatbeweis erkennen wir die Welt ſelbſt (phyſiko-theologiſcher Beweis); und als einen ſolchen Thatbeweis können wir auch eine Religion betrachten, welche die Idee der Offenbarung realiſirt. Dieſe Idee kann nur realiſirt werden, wenn auch die ſubjective Idee der Gottheit realiſirt iſt in einem objectiven Weſen. Da nun aber, ſchließt man, das Chriſtenthum die Idee der Offenbarung wirklich realiſirt hat; ſo muß auch die Idee der Gottheit objective Gültigkeit haben.

Die Hauptſache hierbei iſt dieſe, zu beweiſen, daß die Idee, welche unſre Vernunft (eben ſo wie die Idee der Gottheit) von der Offenbarung bildet, nur dann in der Erfahrung vorkommen könne, wenn auch die Idee der Gottheit objective Gültigkeit habe. Man kann hierbei einen doppelten Weg einſchlagen. Man kann nämlich 1) im Allgemeinen zu zeigen ſuchen, daß es der Zufall niemals fügen könne, daß eine Religion alle Eigenſchaften, welche die Vernunft von einer Offenbarung fordere, wirklich beſitze, ſondern daß dieſes nur unter der hohen und weiſen Leitung eines ſolchen Weſens geſchehen könne, das unſerer Idee von der Gottheit entſpreche. Bei dem Chriſtenthume insbeſondere wird es durch die Vorbereitungen auf daſſelbe, die Umſtände, unter denen, die Zeit, zu welcher es eingeführt wurde, durch ſeinen Inhalt, ſeine Tendenz und Wirkungen auf die Völker, ſo wie durch die Charaktere

und Bildung ſeines Stifters und der Apoſtel nicht ſchwer zu zeigen, daß alles dieſes die weiſe Anordnung eines Gottes vorausſetze*). Beſonders beweiſet die durch ſo viele Generationen hindurch gehende Dauer und Leitung einer Kirche, die mit dem Böſen kämpfte, das Daſeyn einer moraliſchen Weltordnung, ſo wie die ſinnliche Welt das Daſeyn einer phyſiſchen Weltordnung darthut. Freilich wird dadurch nur eine moraliſche Wahrſcheinlichkeit, daß die Idee der Gottheit objective Gültigkeit habe, hervorgebracht; aber dieſe Wahrſcheinlichkeit wird bei denen, welche an die Thatſachen des Chriſtenthums glauben, der Gewißheit gleich ſeyn. — Geradezu aber kann man auch auf dieſes Ziel losgehen, wenn man 2) auf die Wunder und Weiſſagungen, die mit einer Offenbarung verbunden ſind, allein ſiehet. Da nämlich Wunder und Weiſſagungen, die Richtigkeit und Geltung dieſer Begriffe vorausgeſetzt, zu Beſtätigung einer moraliſchen Religion nicht in der Erfahrung vorkommen können, wenn nicht die Idee von Gott etwas Reales iſt; bei dem Chriſtenthume aber Wunder und Weiſſagungen in der Erfahrung vorkommen; ſo muß auch die Idee unſrer Vernunft von der Gottheit objective Gültigkeit haben. Dieſer Beweis gibt aber nur bei denen, welche die Wirklichkeit der Weiſſagungen und Wunder als unmittelbare Wirkungen Gottes glauben, moraliſche Gewißheit über das Daſeyn Gottes[242]).

---

*) Gute Ideen hierüber findet man in der ſchätzbaren Schrift: Dan. Joach. Köppen: die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit. 2 Thle. 2te Aufl. Roſt. 1797. 98. 8.

242) Aus den Wundern Jeſu und ſeiner Apoſtel ſucht Storr (Lehrbuch d. Dogm.) das Daſeyn Gottes auf folgende Art zu beweiſen. S. 262. §. 19. „Aber der angegebene Weg, zur Ueber„zeugung vom Daſeyn Gottes zu gelangen, (nämlich der phyſiko„theologiſche und moraliſche) iſt von der Art, daß man ſich nicht „wundern darf, wenn Gott die Entwickelung der feineren morali„ſchen Gefühle, welche bei der Ueberzeugung auf jenem Wege vor„ausgeſetzt wird, durch andre auffallende Beweiſe ſeines Daſeyns „unterſtützt hat. Solche Beweiſe ſind die Wunder Jeſu und ſeiner

§. 49.

Beweiſe b) aus der Vernunft.

Die Frage: ob das Daſeyn Gottes philoſophiſch bewieſen (d. h. aus einem Höhern und Gewiſſern abgeleitet), oder aus der Natur des Menſchen nur nachgewieſen werden könne, d. i. durch Erörterung zur Klarheit und Gewißheit zu bringen ſey, gehört zu ſehr der Philoſophie an, als daß ſie hier näher beantwortet werden könnte. Nachdem die Philoſophie lange Zeit im Beſitze unumſtößlicher Demonſtrationen für das Daſeyn Gottes zu ſeyn geglaubt hatte,

---

„Apoſtel; — ſie ſind Wirkungen, welche nicht von Menſchen durch „eigene Einſicht und Kraft hervorgebracht werden konnten, ſondern „nothwendig eine unſichtbare Urſache vorausſetzen; und zwar eine „vernünftige, da nicht bloß wir gewiſſe Abſichten bei dieſen „Wundern entdecken, ſondern die Geſchichte ſelbſt, und die ausdrückliche Erklärung derer, welche dieſe Wunder verrichtet „haben, beſtimmte Zwecke derſelben angibt. Nun war dieſe „vernünftige Urſache, für deren übermenſchliche Macht ſchon die „Beſchaffenheit jener Wunder ſelbſt ſpricht, nach der Behauptung „Jeſu und der Apoſtel, Gott, oder der Schöpfer und Herr der Natur. Aber wir haben keinen Grund, eine andre Urſache jener „Wunder zu erdichten, als diejenige, welche von Jeſu und ſeinen „Apoſteln angegeben worden iſt. Gott hat alſo durch dieſe Wunder „ſeine Wirkſamkeit geoffenbart (Apoſt. 14, 9–11. vergl. v. 15.) „und die übrigen Beweiſe ſeines Daſeyns beſtätiget (ebend. v. 17.). „Dieſer Beweis für das Daſeyn Gottes, in Verbindung mit den „andern gebraucht, verliert auch in dem Falle nicht alles Gewicht, „wenn man die willkührliche Vorausſetzung annehmen wollte, daß „irgend ein anderes Weſen die Wunder Jeſu und der Apoſtel bewirkt habe. Denn unter dieſer Vorausſetzung müßte man annehmen, daß jenes andre Weſen, welches in jedem Fall ein vernünftiges und übermenſchliches geweſen ſeyn muß, die Wunder „und die Lehre Jeſu und der Apoſtel dem Schöpfer und Herrn der „Natur zugeſchrieben habe. Der Glaube an das Daſeyn Gottes „hätte alſo in dieſem Falle wenigſtens die Stimme eines höhern „Weſens für ſich — es wäre nicht bloß Eigenthum der menſchl. „Schwäche, einen vernünftigen Welturheber anzuerkennen.“ S. auch Flatts Beiträge zur chriſtl. Dogmatik und Moral No. 1. S. 1 ff.

ſo wurde die Gültigkeit ihrer Demonſtrationen beſonders durch die kritiſche Philoſophie angegriffen, und dann, — wohl zuerſt von Jacobi[243]) behauptet, daß der Glaube an Gott einer Demonſtration weder fähig noch bedürftig ſey. Daß der neuere Pantheismus die frühern philoſophiſchen Demonſtrationen, ſchon deßwegen, weil ſie auf den Erweis eines individuellen Gottes gehen, für ungenügend erklären muß, verſteht ſich von ſelbſt[244]). Nach meiner Ueberzeugung beruht die ſubjective Wahrheit aller Erkenntniß, ſowohl der ſinnlichen als der idealen, auf dem Vertrauen, das wir den Geſetzen des Erkenntnißvermögens nicht verſagen können. Alle Erweiſe der Wahrheit des Er-

---

243) In ſ. Schrift: von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipz. 1811. 8. 2te Aufl. 1822. Ihm folgten andere, deren Schriften in der Syſtemat. Entwickel. S. 49 f. angeführt ſind. Schon Arnobius (disput. adv. gentes, I. p. 11.) wollte nicht mit denen ſtreiten, — die entweder Gott läugneten, oder nach Beweiſen für ſein Daſeyn ſuchten. Ajunt enim sana sentientes, — ſetzt er hinzu — contradicere rebus stultis stultitiae esse majoris. — Ita enim est periculosum, argumentis aggredi, Deum principem comprobare, quam ratione hujusmodi esse illum velle cognoscere. — Quisquamne est hominum, qui non cum istius principis notione diem primae nativitatis intraverit, cui non sit ingenitum, non affixum, imo ipsi pene in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse regem ac dominum, cunctorum quaecunque sunt moderatorem?

244) Z. B. Marheinecke, Grundlehren d. chriſtl. Dogm. §. 123.: „Die urſprüngliche nothwendige Einheit menſchlicher Vernunft mit dem Bewußtſeyn Gottes iſt der Grundbeweis, auf welchem alle andern ſo genannten Beweiſe beruhen." S. auch Haſe Lehrbuch der evang. Dogm. S. 227 ff. Marheinecke a. a. O. §. 124. ſagt: „jedem, der nach Beweiſen für das Daſeyn Gottes forſcht, läßt ſich keine beſſere Antwort geben, als: führe ein göttlich Leben, oder betrachte das Leben des Göttlichgeſinnten, dann wird ſich Gott ſelbſt und ſein Daſeyn dir ſo beweiſen, daß du gewiß nicht zweifeln wirſt." Dieſes Urtheil, dem auch Haſe (a. a. O. S. 235.) beitritt, iſt im Sinne des Pantheismus wahr, im Sinne des Theismus aber ungenügend.

kannten kommen daher am Ende darauf zurück, daß wir nachweiſen und klar machen, daß wir eine Vorſtellung nach den Geſetzen des höhern oder niedern Erkenntnißvermögens aufgefaßt und gebildet haben. Damit verbindet ſich dann das Gefühl einer Nothwendigkeit dieſes Erkennens, und dieſes iſt die Ueberzeugung. In Bezug auf Gott beruht daher die Ueberzeugung darauf, daß wir nachweiſen, die Idee von Gott iſt von der Vernunft vermöge der ihr inwohnenden Geſetze nothwendig aufzufaſſen. Der Beweis iſt daher mehr eine Nachweiſung, eine Analyſis, als eine logiſche Demonſtration. Da es im Allgemeinen das Weſen der Vernunft iſt, vom Bedingten zum Unbedingten aufzuſteigen, Gott aber die Idee des Unbedingten iſt; ſo liegt allen Beweiſen für das Daſeyn Gottes der einfache Satz zum Grunde: weil das Bedingte iſt, ſo muß auch das Unbedingte ſeyn*). Es dient aber ohnſtreitig zur Befeſtigung und Klärung unſres Gottesglaubens, die gewöhnlichen Beweiſe für das Daſeyn Gottes genauer zu erkennen, und entſpricht der apoſtoliſchen Forderung (Apoſt. 11, 27.), Gott zu ſuchen, ob wir ihn finden möchten. Ob daher gleich die philoſophiſchen Beweiſe für das Daſeyn Gottes zunächſt der philoſophiſchen Religionslehre angehören; ſo fordert es doch unſre Abſicht, hier wenigſtens den Grundriß derſelben aufzuſtellen[245]).

---

*) Die ausführlichere Darlegung aller dieſer Sätze ſ. in mein. Lehrbuch der Religion für Gymnaſien. S. 25 ff.

245) Ueber alle Beweiſe ſ. Fenelon de l'existence de Dieu. Amst. 1746. 8. Heidenreichs Betrachtungen über die Philoſophie der natürl. Relig. 1r Thl. S. 240. Deſſ. philoſophiſches Taſchenbuch für denkende Gottesverehrer 2r Thl. S. 79. (J. A. H. Tittmann) Theokles. Leipz. 1799. 8. Deſſ. Apologie des Glaubens. Leipz. 1799. 8. Ch. Garve, in ſ. Verſuchen über verſchiedene Gegenſtände der Moral. (Sintenis) Piſtevon, oder über das Daſeyn Gottes. Leipz. 1800. 8. 2te Aufl. 1807. auch als 5r Thl. der 3ten Aufl. des Elpizon beigefügt. Eckermanns theolog. Beiträge 6r Bd. 1s und 2s St. C. F. Ammon brevis argumentorum pro summi numinis existentia recognitio. Progr. I. II. Goett. 1793. 94. 4.

Der älteſte, faßlichſte und fruchtbarſte dieſer Beweiſe, der daher auch im Volksunterrichte vorzüglich zu brauchen iſt, iſt der phyſikotheologiſche, (argumentum physico-theologicum) welcher aus der Ordnung und Schönheit der ſichtbaren Welt, beſonders aber aus dem in der Welt überall ſichtbaren Zuſammenhange der weiſeſten Entzwecke (Finalurſachen, nexus finalis) geführt wird *). Er beruht auf folgenden Sätzen[246]: a) die Welt bietet uns das Schauſpiel einer unendlichen Mannigfaltigkeit der Objecte dar, in denen ſich Ordnung, Schönheit und Anordnung nach beſtimmter Abſicht (Zweckmäßigkeit) erkennen laſſen. b) Dieſe Zweckmäßigkeit iſt nicht in den Dingen ſelbſt gegründet, keine ihnen weſentliche, ſondern eine ihnen gegebene Eigenſchaft (ein Satz, in welchem die Kraft des ganzen Schluſſes hauptſächlich ruht); denn vernünftige Zwecke können ihren letzten Grund nur haben in einem vernünftigen Bewußtſeyn, das wir weder der Natur überhaupt noch ihren, bewußtlos wirkenden, Grundkräften zuſchreiben können. Da nun eben ſo wenig der Zufall das Vernünftige, am wenigſten als ein Beharrendes oder Bleibendes geben kann; ſo muß es c) eine vernünftige Kraft geben, welche die Welt zu dieſer Zweckmäßigkeit geordnet hat; folglich

---

*) Die Wiſſenſchaft von den Entzwecken heißt Teleologie, (vom Griechiſchen τέλος) und man würde daher ſchicklicher phyſikoteleologiſcher Beweis ſagen.

246) S. Kants Kritik der rein. Vernunft, S. 653 f. Platners philoſoph. Aphorismen, 1r Thl. S. 523. — Aus d. Schrift ſ. Pſ. 8. Pſ. 9. und 104. Hiob 37—41. Matth. 6, 25 ff. Apoſt. 14, 15 f. 17, 24 f. Röm. 1, 19 f. Vergl. Xenoph. memorabil. I. 4. IV. 3. Cicero de nat. deor. II. 38 sqq. Ejusd. quaest. tusc. I. 29. Plato de legib. lib. 10. — Theophil. ad Autol. I. p. 72. wo bemerkt wird: Gottes Daſeyn werde aus ſeinen Werken und den Leitungen ſeiner Vorſehung eben ſo erkannt, wie man aus dem Anblick eines den Lauf haltenden, und in den Hafen gelangenden Schiffes, ſchließe, daß ein Steuermann auf demſelben ſeyn müſſe. S. auch Gregor. Naz. Or. 28. Basil. hom. 7. et 8. in Hekaëmer.

muß d) ein von der Welt verſchiedenes Princip die Urſache der Welt ſeyn, welche ihr dieſe Zweckmäßigkeit mittheilte; und dieſes Princip, dem alle die Eigenſchaften zukommen müſſen, welche der Entwurf und die Ausführung eines ſolchen Weltplans fordern, nennen wir die Gottheit[247]). Hieraus ergibt ſich der Grundbegriff von Gott als des allmächtigen und allweiſen Weltſchöpfers. Das Wichtigſte, was man, beſonders Kant, dieſem Beweiſe entgegengeſetzt hat, iſt dieſes, daß er theils nicht auf einen Welturheber, ſondern nur auf einen Weltbaumeiſter ſchließen laſſe, und die moraliſche Natur Gottes nicht gehörig ins Licht ſetze; theils aber auch ſeine Kraft verliere, weil unſre Vorſtellung von der ſichtbaren Welt und deren Zweckmäßigkeit bloß ſubjective Geltung habe und es ungewiß ſey, ob die Dinge an ſich unſern Vorſtellungen entſprechen. Wahr iſt es, daß man den kosmologiſchen Beweis mit dem phyſikotheologiſchen verbinden muß, wenn man aus ihm beweiſen will, daß es nicht nur einen vernünftigen Ordner, ſondern auch einen allmächtigen Schöpfer der Welt gebe; hingegen folgt aus dem Daſeyn der moraliſchen Weſen, und dem dieſen Weſen vorgeſchriebenen Endzwecke nothwendig, daß

---

247) Offenbar iſt es, daß hierbei der kosmologiſche Beweis, oder Denkart von Urſache und Wirkung zu Grunde liegt. Am beſten iſt dieſer Beweis dargeſtellt von: Chr. Wolf, vernünftige Gedanken von den Abſichten natürl. Dinge. 1723. 8. W. Derham, Phyſikotheologie; a. d. Engl. Hamb. 1730. gr. 8. Bonnet Betrachtungen über die Natur. 5te Aufl. Leipz. 1803. 2r Bd. 8. Sander von der Güte und Weisheit Gottes in der Natur. Neueſt. Aufl. Leipz. 1799. 8. J. G. Sulzer, Unterredungen über die Schönheiten der Natur ꝛc. Neue Aufl. Berl. 1770. 8. J. F. Dahlenburg, Philoſophie und Religion der Natur für gebildete Menſchen. 3r Bd. Berl. 1797 f. 8. Jeruſalems Betrachtungen über die vornehmſten Wahrheiten der chriſtl. Religion. 1r Thl. S. 25 ff. (L. v. Crell) Pyrrho und Philalethes, oder: leitet die Skepſis zur Wahrheit und zur ruhigen Entſcheidung? Herausgegeb. von Dr. Fr. V. Reinhard. 3te Ausg. Sulzb. 1813. B. G. Walther, Betrachtungen über die Natur für Verſtand und Herz ꝛc. 4 Bde. Weimar, 1800—1802. 8.

der Welturheber auch ein moraliſches Weſen ſeyn müſſe. Der Gedanke aber, daß unſre Vorſtellung von der Welt und ihrer Zweckmäßigkeit bloß ſubjectiv ſey, kann dieſen Beweis nicht ſchwächen, weil es nicht nur möglich und wahrſcheinlich iſt, daß unſre ſubjective Vorſtellung von der Welt der Hauptſache nach objective Wahrheit hat[248]), ſon-

---

248) Es hat mir immer eine große Inconſequenz geſchienen, wenn man der einen oder andern Art der Erkenntniß, welche unſer Bewußtſeyn mit Nothwendigkeit beſtimmt, nicht gleiche Geltung beilegen wollte. Das Erkenntnißvermögen, das höhere ſowohl als das niedere, wenn es nach ſeinen natürlichen Geſetzen wirkt, hat gleichen Anſpruch auf die Wahrheit ſeiner Ausſprüche. Alle Beweiſe a priori ſind nichts anders als Entwickelungen, durch welche die Einſtimmigkeit irgend eines Satzes mit den Grundgeſetzen unſrer Erkenntnißvermögen gezeigt wird. Auch alle mathematiſche Beweiſe ſind nichts weiter als ganz gleiche Entwickelungen. Die natürlichen Geſetze der Erkenntniß ſind die wahren Axiome aller Philoſophie; über ſie können wir nie hinaus, weil kein Vermögen über ſich ſelbſt ſich erheben kann. Das Mathematiſch-Wahre iſt daher nicht um einen Grad wahrer als das Metaphyſiſch-Wahre, und die Gewißheit des auf die Denkart der Cauſalität gegründeten kosmologiſchen und teleologiſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes, iſt der Gewißheit einer mathematiſchen Theſis vollkommen gleich. Das Schöne, das Sittlichgute und das (ſinnlich- und überſinnlich-) Wahre ſind Ideen von gleicher Geltung und gleichem Werthe. Es läßt ſich zwar denken, daß alle unſre Erkenntniß bloß *ſubjectiv* ſey; daß folglich auch die Ausſprüche des niedern Erkenntnißvermögens (der Sinnlichkeit) über die ſichtbare Welt, nur ſubjective Geltung haben. Aber ungeachtet es ſich *mit nichts beweiſen läßt, daß die Ausſprüche des Erkenntnißvermögens objective Wahrheit geben*; ſo läßt es ſich auch *mit nichts beweiſen*, daß ſie *keine* objective Wahrheit gewährten. Denn um eins oder das andre zu beweiſen, müßten wir noch ein andres Vermögen (= X) beſitzen, welches unſer Erkenntnißvermögen mit den Objecten controlliren könnte. Alle Ueberzeugung von objectiver Wahrheit beruht alſo auf dem Vertrauen in die Geſetze unſres Geiſtes. Denn es läßt ſich kein Grund erdenken, der uns berechtigte, anzunehmen, daß die Gottheit (oder die Natur, oder wie wir ſonſt die Urſache, der wir unſer Daſeyn verdanken, nennen wollen) das Erkenntnißver-

dern auch jener Gedanke ſelbſt durch das ſtets fortdauernde Gefühl von der Wirklichkeit der Außenwelt im Praktiſchen allen Einfluß verliert. Denn die Natur bleibt immer dieſelbe; keine Gegendemonſtrationen vermögen etwas gegen das Gefühl von ihrem Daſeyn. Sie dringt uns daher das Bild der Gottheit mit unwiderſtehlicher Stärke auf, und wird, ſo lange es Menſchen gibt, die fruchtbarſte und faßlichſte Quelle der Gotteserkenntniß bleiben.

Der kosmologiſche Beweis (argum. cosmologicum) für das Daſeyn Gottes beruhet auf der Denkart des zureichenden Grundes (rationis sufficientis), oder der Cau-

---

mögen abſichtlich ſo eingerichtet habe, daß ſeine Ausſprüche mit den Objecten nicht übereinſtimmten; vielmehr läßt die Güte, die uns das Daſeyn und das Weſen gab, nur erwarten, daß ſie auch das Erkenntnißvermögen unſers Weſens (— für das Gegentheil läßt ſich nirgend ein Grund denken! —) ſo werde eingerichtet haben, daß ſeine Ausſprüche mit der objectiven Beſchaffenheit der Dinge übereinſtimmen; eine Vorſtellung, die mit der präſtabilirten Harmonie eines Leibnitz nicht identiſch iſt. Auch ſind die nothwendigen Formen der Sinnlichkeit ſowohl (Raum und Zeit) als die des Verſtandes (Urſache und Wirkung, Subſtanz und Accidens) an ſich leer und ohne Inhalt, der ihnen erſt durch die Objecte gegeben werden muß. Da es nun gar nicht von uns abhängt, dieſe Formen anzuwenden, ſondern die Anwendung uns von Außen kommt; ſo muß in den Objecten an ſich etwas ſeyn, was unſre Vorſtellung bedingt, oder ein Analogon derſelben iſt. Dieſes gilt noch mehr von der Zweckmäßigkeit der Natur, an der wir täglich mehr entdecken, und die uns daher nicht gegeben ſeyn kann. — Damit wird nun aber nicht behauptet, daß wir das Objective nach ſeinem Umfange und ſeiner Tiefe erkennen; ſondern nur, daß das, was und wie viel unſre Vermögen, wenn ſie ganz nach ihren Grundgeſetzen wirken, ausſagen, auch objectiv wahr ſey. — Aus allem dieſem würde ſich nun die Folgerung ergeben, daß auch alle Ausſprüche der Vernunft in der philoſophiſchen Religionslehre, dafern ſie nur aus den Grundgeſetzen der Vernunft hervorgehen, in eben dem Grade (ſubjectiv und objectiv) wahr ſind, wie die Ausſprüche des Anſchauungsvermögens (der Sinnlichkeit) in der Mathematik.

ſalverbindung der Dinge [249]). Alles, was in der Welt iſt und geſchieht, erſcheint als **Wirkung** einer **frühern Urſache**, von welcher es abhängt; jede Urſache aber ſtellt ſich uns auch wieder dar als eine Wirkung einer noch frühern Urſache. Die ſichtbare Welt iſt daher nichts als eine endloſe Reihe von Urſache und Wirkung; daher wir urtheilen, daß die Welt überhaupt zufällig ſey, nicht aber nothwendig. **Zufällig** heißt nämlich das, was den Grund ſeines Seyns nicht in ſich ſelbſt, ſondern außer ſich in einem andern Weſen hat; **nothwendig** aber, was den Grund, die Bedingung ſeines Seyns in ſich ſelbſt hat. Wir ſind aber durch unſre Vernunft genöthiget, weil eine anfangsloſe Reihe endlicher Wirkungen eben ſo ungedenkbar iſt, wie ein Strom ohne Urſprung, für alle Wirkungen eine nicht zufällige, ſondern nothwendige erſte Grundurſache der Welt, ein nothwendiges Weſen, d. i. das den Grund ſeines Seyns in ſich ſelbſt hat, anzunehmen: — **Gott**. Man definirte daher auch oft Gott: ens a se, oder natura necessaria. Der kosmologiſche Beweis geht alſo aus von der Zufälligkeit der Welt (contingentia mundi, daher auch ſein Name), und beſteht in dem Schluſſe: das Zufällige muß ſeinen letzten Grund in etwas Nothwendigem haben; die Welt iſt zufällig; folglich muß ſie ihren Grund in etwas Nothwendigem (Gott) haben. Mit andern Worten: weil das Bedingte iſt, muß auch das Unbedingte ſeyn. Die Hauptſache hierbei iſt der Beweis, daß die Welt wirklich zufällig ſey. Dieſes wird gewöhnlich daraus geſchloſ-

---

249) **Bilfinger** dilucidationes de Deo, mundo et generalibus rerum affectionibus. Tub. 1746. 4. ed. 3. **Eberhards** philoſ. Magazin 2 Bd. 1 St. 3 St. 4 Bd. 4 St. S. 470. ff. **Dedekind** Vertheidigung des Beweiſes vom Daſeyn Gottes aus der Unmöglichkeit einer ewigen Welt. Braunſchw. 1791. 8. — Auch hatte ihn **Kant** früher dargeſtellt in der Schrift: Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonſtration für das Daſeyn Gottes. Königsb. 1763. 8. (**Deſſ.** vermiſchte Schriften. 2 Bd.) Von den Alten ſ. **Ariſtotel.** *περὶ κόσμου*, c. 2. **Gregor. Naz.** Orat. 34. Jo. **Damasc.** de orth. fid. I, 3.

ſen, daß alles, was wir im Kreiſe der Erfahrung wahrnehmen, auf irgend eine Weiſe bedingt iſt. Der Schluß kann aber in der Erfahrung ſeinen letzten Grund nicht haben, weil dieſe uns nur einen höchſt unbedeutenden Theil der Welt darſtellt, der keinen ſichern Schluß auf das Ganze geſtattet. Vielmehr beruht die innere Nothwendigkeit, den *ganzen* Kreis der Erfahrung für bedingt zu halten, auf der nothwendigen Form des Raumes und der Zeit, in welcher wir alles Erfahrungsmäßige auffaſſen müſſen. Sonach könnte zwar die Vorſtellung von der Zufälligkeit der Welt, eben ſo wie das Geſetz der Cauſalität, als ein bloß ſubjectives erſcheinen; doch, ohne das zu wiederholen, was vorhin in der 248ſten Anmerk. über die objective Geltung unſrer Erkenntniß erinnert worden iſt, ſo erhellt auch hieraus, daß wir wenigſtens ſubjectiver Weiſe genöthigt ſind zu dem Glauben an Gott, indem wir die Denkart der Cauſalität nie ablegen können, ohne unſre Vernunft zu zerrütten. — Der Vorwurf, daß dieſer Beweis den unfruchtbarſten Begriff von Gott, nämlich den einer nothwendigen Urſache der Welt, gebe, und daß man daher den phyſikotheologiſchen mit ihm verbinden müſſe, um die nähere Beſchaffenheit jenes nothwendigen Weſens zu entwickeln, iſt wenigſtens inſofern nicht ganz gegründet, in wiefern ſich auch unſer vernünftiges Bewußtſeyn als in der Zeit entſtanden erkennt; daher das nothwendige Weſen auch zugleich als ein vernünftiges und moraliſches erſcheint.

Unabhängig von der Denkart der Cauſalität und unſrer Vorſtellung von der Welt iſt der *ontologiſche Beweis* (argum. ontologicum) vom Daſeyn Gottes, der den Grundbegriff gibt: ens realissimum, perfectissimum. Seinen Namen hat er von der *Ontologie*, d. i. der Lehre von dem Weſen, oder den Grundeigenſchaften der Dinge (ὄντως ὄντων, oder νοουμένων[250]). Er wird aus der von der Ver-

250) Die Ontologie war vor Kant die erſte Unterabtheilung in der Metaphyſik. — Den ontologiſchen Beweis, auf den ſchon Kleanth

nunft entwickelten Idee des vollkommenſten (allerrealſten) Weſens geführt, und beruht auf dem Schluſſe: dem gedachten Weſen, das der Idee aller Vollkommenheit (oder Realitäten) entſpricht, müſſen alle Realitäten beigelegt werden; die Exiſtenz oder abſolute Selbſtſtändigkeit iſt nun aber auch eine Vollkommenheit, oder Realität; folglich muß auch jenem Weſen Exiſtenz beigelegt werden. Doch dieſer Schluß iſt in Form und Materie falſch. Denn es iſt im Oberſatze von der logiſchen (idealen), im Unterſatz aber und der Concluſion von der realen Exiſtenz die Rede; und der Unterſatz iſt falſch, indem Daſeyn keine Realität iſt, d. h. keine Eigenſchaft, welche den Begriff erweitert, ſondern die Bedingung aller Realitäten überhaupt. — So wenig aber auch dieſer Beweis in der angeführten demonſtrativen Form Gültigkeit haben mag; ſo tief iſt er doch in dem Weſen unſrer Vernunft gegründet, und ſo fähig, eine wahre Ueberzeugung von Gottes Seyn hervorzubringen. Es liegt nämlich in dem Weſen der Vernunft, vom Bedingten zum Unbedingten, vom Unvollkommnen zum Vollkommnen ſich zu erheben. So gelangt auch die Vernunft endlich zu der Idee aller Vollkommenheit, dem Abſolut-Vollkommenen; eine Idee, die uns keine Offenbarung erſt zu geben nöthig hat, die ſie aber näher beſtimmen, läutern und ſteigern kann. Nun folgt zwar daraus, daß die Vernunft unwiderſtehlich auf die Idee des vollkom-

---

(nach Sextus Empir. adv. mathem. IX. 88. sqq.) Plato (in Philebo T. IV. p. 233. sqq. edit. Bipont.) und Auguſtin (de lib. arbitr. II. 16.) hinwieſen, verdanken wir dem Scholaſtiker Anſelm in ſ. proslogio c. 2. ſ. Schulze's Grundriß der philoſ. Wiſſenſchaften. 2. B. S. 168. ff. Sulzer in ſ. vermiſchten Schriften. 1. Thl. S. 377. Carteſius in ſ. meditatio de prima philosophia (Amst. 1670.) entwickelte ihn genauer. — Dedekind, die Vertheidigung des ontologiſchen Beweiſes fürs Daſeyn Gottes. Wolfenbütt. 1786. 8. Moſ. Mendelsſohn Morgenſtunden, 1. Thl. 2te Aufl. Berl. 1786. 8. L. H. Jakob Prüfung der Mendelſ. Morgenſtunden. Lpz. 1786. 8. Kants philoſoph. Religionslehre (Lpz. 1817.) S. 19. f. Plancks Abriß der philoſ. Religionslehre S. 92. ff.

menſten Geiſtes geführt wird, noch nicht mit apodiktiſcher Gewißheit, daß dieſe Idee auch objectiv realiſirt ſey in einem Weſen; aber es ergibt ſich doch, 1) daß uns die Vorſtellung von Gott gegeben, uns natürlich und unvermeidlich iſt; und 2) daß wir aus eben dem Grunde, aus welchem wir an die Realität andrer Vernunfterkenntniſſe glauben, auch an die objective Realität dieſer Idee glauben müſſen. Das Seyn des Unvollkommenen ſetzt nothwendig voraus das Seyn des Vollkommenen. Weil das Bedingte iſt, muß auch das Unbedingte ſeyn. Hierauf leitet uns die Natur ſelbſt. Wir erblicken in ihr eine unermeßliche Stufenfolge von Weſen, die mit dem unvollkommenſten beginnt, und zu immer vollkommnern fortſchreitet. Die ſichtbare Welt bietet uns aber nur einen Theil dieſer Scala dar, und unſre Vernunft kann dieſe Scala fortſetzen bis zur Idee des allervollkommenſten Weſens. Da wir nun aber einen großen Theil dieſer Scala wirklich realiſirt ſehen, und zwar den geringern; ſo iſt es mehr als wahrſcheinlich, es iſt moraliſch gewiß, daß auch der übrige Theil derſelben realiſirt iſt, daß es Engel, und daß es einen Gott, das vollkommenſte Weſen, als den Schluß dieſer Stufenfolge, gibt. Die Subjectivität der Sinnenwelt könnte man zwar hier entgegenſetzen; aber wenn die Realität Gottes der Realität der Sinnenwelt gleich iſt, ſo iſt dieſes gewiß für den Menſchen genug. — Hierzu kommt, daß unſre Vernunft ſelbſt unabläſſig nach Vollkommenheit ſtrebt, uns dieſes Streben zur Pflicht macht, und die Idee der Gottheit als höchſte Regel dieſes Strebens aufſtellt; es iſt daher moraliſch gewiß, daß es ein Weſen gibt, welches theils die letzte Urſache dieſes, uns außerdem unerklärlichen, Strebens iſt, theils ſchon am Ziele dieſes Strebens ſtehet [251].

---

251) Ammon (in ſ. Summa theol. christ. p. 67.): „quum idea infiniti, qua Deum concipimus, intellectui canonem praebeat in judicandis veris et falsis; falsum autem ex mero phantasmate judicari et corrigi non queat; colligitur etiam merito,

Kant, welcher dieſe Beweiſe fürs Daſeyn Gottes einer ſtrengen Unterſuchung unterwarf, bildete den **moraliſchen** Beweis (argumentum ethonomicum), ſo genannt, weil er ihn aus dem unbedingt gebietenden Sittengeſetze ableitete, zu einer überzeugendern Geſtalt aus. Er beruht auf folgenden von **Kant** ſelbſt (Kritik der reinen Vernunft S. 620. ff.) angegebenen Sätzen: „Das höchſte Gut des Menſchen beſteht aus zwei Theilen; aus der für ihn möglichſten „Sittlichkeit und Glückſeligkeit. Jene fordert ſein Geiſt, dieſe „ſeine Sinnlichkeit. Nun kann aber der Menſch bloß ſeine „Sittlichkeit realiſiren, und indem er ſie durch anhaltende „Tugend an ſeiner Perſon wirklich macht, muß er oft ſeine „Glückſeligkeit aufopfern. Da nun der Wunſch glücklich zu „werden, keineswegs unvernünftig oder unnatürlich iſt, ſo „ſchließt er mit Recht: daß entweder ein höchſtes Weſen ſey, „welches den Lauf der Dinge (— die Natur, da dieſe den „ſittlichen Geſetzen nicht gehorcht —) ſo lenken werde, daß „Tugend und Glückſeligkeit an ſeiner Perſon ausgeglichen „werden; oder daß die Stimme ſeines Gewiſſens ungerecht „und unvernünftig ſey. Nun iſt aber das letzte Urtheil moraliſch unmöglich; alſo iſt er gedrungen, das erſte für „wahr zu halten [252].“ — Auch dieſer Beweis iſt keine De-

---

notioni absoluti, quae in mente humana deprehenditur, respondere veritatem aeternam in intellectu numinis archetypo.“

252) L. H. **Jakob**: über den moraliſchen Beweis fürs Daſeyn Gottes. 2te Ausg. Lieb. 1798. 8. K. H. **Sintenis**, Theophron, 2te Aufl. Zerbſt 1803. 8. **Eckermanns** theol. Beiträge, 3. B. 1 St. 5. B. 2 St. **Henke's** neu. Magaz. 2. B. S. 277. ff. **Ammon**, progr. argumenti ethonomici, quo numen esse sumitur, partic. I. Erl. 1806. 4. — J. F. **Flatt**, Briefe über den moraliſchen Erkenntnißgrund der Relig. Tüb. 1793. 8. **Vogel** in **Gablers** neueſt. theol. Journal. 2 B. 1. 2. St. — Nach Kantiſchem Sprachgebrauch iſt Sittlichkeit das **oberſte** (primarium), Sittlichkeit und Glückſeligkeit aber das **vollendete** (consummatum) Gut. Das Weſen, in dem das oberſte und das vollendete Gut unbedingt und vollkommen realiſirt iſt, iſt das **höchſte** Gut (summum bonum), Gott. Sittlichkeit und Glückſeligkeit, in

monſtration, ſondern gibt nur moraliſche Gewißheit, daher ihn auch Kant nur als ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft aufſtellte. Alles kommt wohl darauf an, es ganz außer Zweifel zu ſetzen, daß die ſinnliche Welt, ohne einen moraliſchen Weltregenten niemals endlich eine ſolche Beſchaffenheit annehmen könne, durch welche eine der Sittlichkeit angemeſſene Glückſeligkeit bewirkt werde. Dieſes zu beweiſen, dürfte unmöglich ſeyn, und wird doppelt ſchwierig durch das Unbeſtimmte und Relative, das im Begriff der Glückſeligkeit liegt, und durch die Bemerkung, daß die Sinnlichkeit jedes menſchlichen Individuums von vergänglicher Dauer iſt, die Ausgleichung mit der Sittlichkeit auf Erden nicht geſchieht, und die Beſchaffenheit der Sinnlichkeit nach dem Tode, wenn der Geiſt wieder mit einer dergleichen verbunden werden ſollte, ſo wie das Verhältniß dieſer Sinnlichkeit zu ihren äußern Umgebungen uns ganz unbekannt iſt. Uebrigens iſt es wohl offenbar, daß auch dieſer Beweis bloß ſubjective Gewißheit gewährt, wenigſtens in dieſer Rückſicht keinen Vorzug vor den erſtern Beweiſen hat. Streng genommen ſagt er daſſelbe aus, nur von einer beſondern Seite, was die andern Beweiſe ſagen, nämlich: da das Bedingte iſt, ſo muß auch das Unbedingte ſeyn, d. i. wenn bedingte Sittlichkeit und Glückſeligkeit real ſind; ſo muß auch ein heiliges und ſeliges Unbedingte, Gott, real ſeyn. Man erkennt alſo auch hieraus, daß es dem Menſchen, in wiefern er zur Tugend verpflichtet iſt, nothwendig iſt, an die Exiſtenz Gottes, als des Urquells und des Richters aller ſittlichen Vollkommenheit, zu glauben[253].

---

einer Welt vereinigt, iſt das höchſte abgeleitete Gut (die beſte Welt); Gott aber, als deſſen Bedingung, das höchſte urſprüngliche Gut. — Chemnitz (loci I. p. 20.) Calov (syst. II. p. 27.) gedenken ſchon eines Beweiſes für Gottes Daſeyn, a natura mentis humanae, a discrimine honestorum et turpium, a terroribus conscientiae, a dictamine conscientiae.

253) Ammon (in der summa p. 73.) theilt den moraliſchen Beweis in „a) argumentum juridicum, e sancto ἰσονομίας

Nach allem bisher Geſagten muß man erkennen, daß alle dieſe Beweiſe, nur jeder auf eine eigene Art und von einem andern Standpunkte ausgehend, den Satz darſtellen und klar machen, daß der Menſch durch die Grundgeſetze ſeiner vernünftigen Natur, wenn er nicht mit dieſen in unauflöslichen Widerſpruch gerathen will, dahin getrieben wird, ſeinem Begriff von Gott objective Realität zuzuſchreiben, d. h. das Daſeyn Gottes zu glauben; daher man ſich zu hüten hat, einen Beweis für den allein gültigen zu erklären, und alle andere dabei herabzuſetzen: indem ſie alle, als verſchiedene Wege, doch zu Einem Ziele führen.

§. 50.

Einheit Gottes.

Nur ein Gott iſt (§. 45.), una divina substantia, d. h. die Idee des vollkommenſten Weſens iſt nur einmal in einem Weſen realiſirt. Die Dogmatiker nennen dieſe Einheit unitatem numeri, zum Unterſchiede von der unitas speciei, und ſagen: Deus non specifice sed numerice unus est; d. i. unter Einheit Gottes iſt nicht die Einheit des ſubjectiven Begriffs von Gott, wie ſie jeder Gattungsbegriff in unſerm Verſtande hat, ſondern die Einzelheit des Objects, dem der Begriff zukommt, oder die Einheit des Individuums zu verſtehen. Gott iſt einer, heißt alſo nicht: es gibt nur ein Geſchlecht (species) von Göttern (ſo wie es z. B. nur ein Geſchlecht (species) der Menſchen gibt);

---

amore fluens, quo, fati injuriam hominumque impotentiam et tyrannidem experti, ad judicem divinum provocamus, ut justa sententia culpae vestigia premat, interceptumque ordinem rerum moralem restituat (Deut. 7, 10. Job. 15, 20. Matth. 7, 2. Rom. 2, 3); — b) ethonomicum, (der Kantiſche Beweis); c) religiosum, ab Augustino propositum, derivatur a progressu animi et voluntatis ad bonum summum et incommutabile, qui locum habere non potest sine Deo, summi boni sede et origine (Deut. 6, 5. Ps. 73, 26. Matth. 22, 37. Marc. 10, 17 sq. Jac. 1, 17.); hoc est, ab amore et desiderio summi boni homini innato."

ſondern: es gibt nur ein einziges Individuum, nur eine Subſtanz, die Gott iſt und allein Gott genannt werden kann und darf. Da Namen dazu dienen, die Individuen eines Geſchlechts von einander zu unterſcheiden, Gott aber einzig iſt; ſo bedarf er eigentlich keines Namens. Wenn er ſich aber bei Moſes den Namen Jehovah beilegte, ſo geſchah dieſes theils in Beziehung auf das ewig unveränderliche Weſen der Gottheit, theils aus nothwendiger Rückſicht auf die damals herrſchende Abgötterei.

Die Einheit der Subſtanz Gottes (unitas substantiae divinae numerica), iſt zunächſt hiſtoriſch aufzufaſſen; denn ſie iſt urſprünglich als Negation dem Polytheismus entgegengeſetzt, und reſtringirt den Namen und die Würde eines Gottes, welche der Polytheismus auf mehrere Individuen bezog, auf ein Individuum. In dieſem hiſtoriſchen Gegenſatze iſt die Einheit kein Attribut Gottes, ſondern ein bloßer Verhältnißbegriff der Zahl. Der Begriff aber ſelbſt wird nicht verändert, ob man ihn gleich entweder nur auf ein, oder auf mehrere ganz gleiche Objecte anwendet. Die Demonſtration der Einheit Gottes in dieſem hiſtoriſchen Sinne iſt eigentlich nicht Sache der Vernunft, und die dießfalls ſchon von ältern Kirchenvätern, ſo wie von neuern verſuchten Demonſtrationen 254) ſind ſchwerlich ausreichend. Man

---

254) Ueber dieſe ganze Materie ſ. Grotius de veritate relig. chr. §. 3. Hennings, die Einigkeit Gottes nach verſchiedenen Geſichtspunkten geprüft u. ſ. w. Altb. 1779. 8. Cruſius Entwurf d. nothwendigen Vernunftwahrheiten, S. 458. Leibnitz in ſ. Theodicee §. 7. Velthuſen: Ariſt; ein philoſoph. Geſpräch über d. Einheit Gottes; in Kramers Beiträg. zur Beförder. theol. Kenntniſſe. 2ter B. (1778). Töllner Verſuch eines ſtrengen Beweiſes von d. Einheit Gottes; in ſ. vermiſcht. Aufſätzen, 1. Thl. S. 30. Dan. Wyttenbach diss. qua disquiritur, num solius rationis vi et quibus argumentis demonstrari possit, non plures esse uno Deo? Lugd. Batav. 1780. 4. Vergl. Kants Kritik d. rein. Vernunft, S. 607. 843. — Athenagoras apolog. p. 8. sq: εἰ δύο ἐξ ἀρχῆς ἢ πλείους ἦσαν θεοὶ, ἤτοι ἐν ἑνὶ καὶ ταὐτῷ ἦσαν, ἢ ἰδίᾳ ἕκαστος αὐτῶν, ἐν

berief ſich auf die Einartigkeit des Weltplans und die Harmonie des Weltganzen, die nothwendig Einheit des Schöpfers und des Weltregenten vorausſetze. Doch wir ſind zu eingeſchränkte Weſen, und kennen vom Univerſum zu wenig, um den Weltplan zu verſtehen, geſchweige deſſen Einartigkeit nachweiſen zu können, wenn wir auch jetzt davon abſehen wollten, daß es in der Welt Gegenſätze des Guten und des Uebels gibt, welche ſchon die Speculation der alten Welt auf den Dualismus führten. — Andre beriefen ſich auf den Actus der Schöpfung und Regierung der Welt, und bemerkten, es ſey unmöglich, daß mehrere vollkommenſte Weſen zugleich, ohne mehr oder weniger thätig zu ſeyn, das Weltall, dem wir angehören, hätten ſchaffen können, oder daſſelbe ferner regieren könnten. Dabei aber, von Anderm abgeſehen, würde ſich doch immer noch der Gedanke als möglich darſtellen, daß es mehrere vollkommenſte Weſen, aber auch mehrere Weltalls oder Weltganze geben könne, ſo, daß jeder Gott eine Welt allein hervorgebracht habe

---

μὲν οὖν ἑνὶ καὶ ταὐτῷ εἶναι οὐκ ἠδύναντο· οὐ γὰρ, εἰ θεοὶ, ὅμοιοις ἀλλ' ὅτι ἀγένητοί τε καὶ γενητοὶ, οὐχ ὅμοιοι· τα μὲν γὰρ γενητὰ ὅμοια τοῖς παραδείγμασι· τὰ δὲ ἀγένητα, ἀνόμοια, οὔτε ἀπό τινος, οὔτε πρός τινα γενόμενα. — Εἰ δὲ ἰδίᾳ ἑκάστου αὐτῶν ὄντος, τοῦ τὸν κόσμον πεποιηκότος, ἀνωτέρω τῶν γεγονότων καὶ περὶ ἃ ἐποίησέ τε καὶ ἐκόσμησε, ποῦ ὁ ἕτερος, ἢ οἱ λοιποί; — Origenes c. Cels. I, 23. beruft ſich zum Beweis der Einheit Gottes auf die Einheit und Zuſammenſtimmung der Schöpfung. — Lactantius div. inst. I, 3. Unus est, qui et condidit omnia et eadem, quae condidit, virtute moderatur. Quid enim multis opus est ad mundi regimen sustinendum? — Deus ex omni utique parte perfectae consummataeque virtutis est. Quod si verum est, unus sit necesse est. Potestas enim vel virtus absoluta retinet suam propriam firmitatem. Id autem solidum existimandum est, cui nihil decedere, id perfectum, cui nihil possit accedere. Deus, si perfectus est, (quia perfectus est), ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia. — Non vident, qui Deos multos esse credunt, fieri posse, ut aliqui diversum velint; ex qua re disceptatio inter eos et certamen oriatur.

und beherrſche. Ueberhaupt iſt nicht zu läugnen, daß der Begriff der Einheit, wenn man ihn auf den Begriff der Subſtanz, nach dem Syſtem der ältern Philoſophie, bezieht, etwas Anthropopathiſches hat, das, wenn man es nicht entfernt, leicht entweder zum Pantheismus oder zum Atheismus führen kann.

Richtiger wird man daher die Einheit auf die Einzigkeit (unitatem qualitatis) beziehen, auf die abſolute Einheit der in Selbſtbewußtſeyn lebenden vollkommenſten Kraft. Dieſe Einheit liegt nothwendig in der Idee der Gottheit, als dem allein Unbedingten, das eben nur eins ſeyn kann, weil zwei dergleichen von der Vernunft als zwei gar nicht aufgefaßt werden könnten, ohne eine Trennung, alſo eine Begränzung oder Bedingung des einen durch das andere, ſich vorzuſtellen. Die Einheit iſt in der Idee weſentlich und nothwendig, und es iſt eben ſo wenig möglich ſich zwei Gottheiten zu denken als zwei Menſchheiten, oder zwei Sittlichkeiten. In philoſophiſchem oder idealem Sinne iſt daher die Einheit in der Idee Gottes weſentlich.

Daher erklärt es ſich auch, worauf ſich ſchon Lactantius (div. inst. I, 3.) beruft, daß die Philoſophie unter allen Völkern, je vollkommner ſie das Ideal des allerrealſten Weſens auffaßte, deſto mehr ſich auch vom Polytheismus losſagte, und dem Monotheismus, als dem allein der Vernunft gemäßen, ſich hingab. Je ſegensreicher aber der Monotheismus auf die Tugend und Glückſeligkeit der Völker wirkt, und je ſchädlicher der Polytheismus in beider Hinſicht iſt (ſ. §. 27); deſto größer iſt das Verdienſt des Chriſtenthums, daß es den Monotheismus als Auctoritätsglauben zur Sache des Volkes gemacht, und für den größten Theil der Menſchen, welche philoſophiſcher Speculation nicht fähig ſind, eine ſo wohlthätige Lehre feſtgeſtellt hat.

Was nämlich das A. T. betrifft, ſo liegt die Behauptung der Einheit Gottes nicht unmittelbar in der gewöhnlich dafür angeführten Stelle 5 Moſ. 6, 4; denn יהוה iſt hier nicht nomen appellativum, das Gott bedeute, ſon-

dern nomen proprium des Gottes, den das iſraelitiſche Volk verehren ſollte. Es iſt nicht zu überſetzen: Deus, qui est Deus noster, est Deus unicus, ſondern: Jehova est Deus noster, (i. e. a nobis Deus colendus), Jehova solus. Denn אֶחָד bezeichnet bekanntlich eben ſo wohl unus als solus. Dieſen Sinn fordert der ganze Zuſammenhang der Stelle, vergl. v. 14. Allein da der Grund, warum die Juden Jehovah allein als Gott verehren ſollten, kein anderer war als der, weil er allein wahrhaft Gott ſey, der Himmel und Erde geſchaffen habe, und regiere, (vergl. Exod. 20, 8—17); ſo liegt die Einheit Gottes zwar nicht κατὰ τό ῥητόν (nicht im Worte אֶחָד), aber doch κατὰ τὴν διάνοιαν in dieſer Stelle. Dagegen wird an andern Orten des A. Teſt. nicht nur die Mehrgötterei auf das nachdrücklichſte verworfen, wie Jeſ. 44, 6—20. Pſ. 115, 4—8., ſondern auch, im Gegenſatz gegen die Abgötterei, daß nur ein Gott, Jehovah, ſey, eben ſo nachdrücklich behauptet. S. Pſ. 86, v. 8—10. Pſ. 115, 3. Deut. 4, 35. Jeſ. 45, v. 5. 6. 21. 22. Kap. 44, 6. 42, 8. 46, 9. Noch deutlicher aber lehrt das N. Teſt., daß das vollkommenſte Weſen, Gott, nur eines ſey*); denn es ſagt dieſes nicht nur ausdrücklich Joh. 5, 44. 1 Kor. 8, 5. 6. Eph. 4, 6. Joh. 17, 3. 1 Joh. 5, 20., ſondern es legt auch die einzelnen Theile der höchſten Vollkommenheit nur einem und demſelben Weſen bei. So heißt Gott μόνος ἀγαθός, der allein vollkommene, Matth. 19, 16. Mark. 10, 18. μόνος σοφός, Röm. 16, 27. μόνος δυνάστης, μόνος ἔχων ἀθανασίαν, 1 Tim. 6, 16. Im Gegenſatz der Götzen heißt Gott θεὸς ἀληθινός, qui vere est Deus, Joh. 17, 3., die Götzen hingegen heißen אֱלִילִים, nihil, non re sed opinatione tantum Dei, Pſ. 96, 5. auch הֲבָלִים, vanitates, nichtige Weſen, Deut. 32, 21. Jer. 2, 5. 10, 8. (μάταια), שֶׁקֶר, mendacium i. e. Dei fictitii, Jeſ. 44, 20., νεκροί, und Gott im Gegen-

---

*) Ammon (summa theol. chr. p. 86.) macht die Bemerkung: monotheismum Israelitarum historicum et particularem a Christo in rationalem et universalem conversum esse.

ſatz θεὸς ζῶν, Apoſt. 14, 15. 1 Theſſ. 1, 9. vergleiche Buch der Weisheit 13, 10. 18. — Von der Wohlthätigkeit des Monotheismus iſt ſchon §. 27. geſprochen worden, und das N. T. macht von ihm häufig eine fruchtbare Anwendung, z. B. Röm. 3, 29 f. Eph. 4, 1—6. 1 Timoth. 2, 1—5. Jak. 4, 12. — Der chriſtliche Monotheismus hatte nicht nur mit dem Polytheismus jener Zeit, ſondern noch mehr mit dem Dualismus zu kämpfen, welcher den gnoſtiſchen Syſtemen zu Grunde lag. Der Dualismus nämlich erſcheint im Gange der Vernunftbildung als eine faſt unvermeidliche Mittelſtufe, auf welche man treten muß, ehe man ſich zum Monotheismus erhebt. Wenn nämlich die Vernunft die Welt, als Wirkung betrachtet, auf eine Grundurſache zu beziehen beginnt; ſo muß es ihr ſcheinen, als müſſe für das phyſiſche und moraliſche Böſe eine andere, dem Guten grade entgegengeſetzte, Grundurſache angenommen werden. Zu dieſer Annahme wird ſich die Vernunft ſo lange hingetrieben ſehen, als ſie, in Irrthum befangen, das Böſe für etwas Selbſtſtändiges und Bleibendes hält. Da nun dieſes die herrſchende Anſicht der erſten Jahrhunderte war, ſo mußten ſich Syſteme, welche eine ſolche Entſtehung des Böſen lehrten, bei welcher es möglich war, einen Gott, oder ein Urprincip alles Seyns anzunehmen, ohne doch das Böſe von ihm abzuleiten, — alſo Syſteme, welche eine erſt in der Zeit entſtandene, und nicht vom göttlichen Willen abhängige Quelle des Böſen aufzeigten — jener Zeit ungemein empfehlen. Daher wird der lange und große Beifall, den die gnoſtiſchen Syſteme fanden, und die leichte Verbreitung von Auguſtins Theorie vom Sündenfall und der Erbſünde leicht erklärlich. Denn auch die Väter vor Auguſtin wußten gegen die Gnoſtiker über den Urſprung des Böſen meiſtens nichts beſſeres zu ſagen, als daß ſie daſſelbe von den fortgehenden Einwirkungen der aus freiem Willen unmoraliſch gewordenen Dämonen ableiteten.

§. 51.
Eigenſchaften Gottes überhaupt.

Wenn der Begriff von dem vollkommenſten Weſen für uns einigermaßen deutlich und faßlich werden ſoll; ſo müſſen wir die Vollkommenheit, welche Gott nothwendig zukommt, und in ihm nur eine iſt, theilweiſe betrachten. Dieſe einzelnen Theile der höchſten Vollkommenheit nennen wir die Eigenſchaften Gottes, perfectiones, attributa[255]), welche alle Gott nothwendig zukommen, weil in ihm nichts Zufälliges iſt. Die ältern Theologen unterſchieden attributa, praedicata und proprietates Dei. Unter Attributen nämlich verſtanden ſie die Gott nothwendig zukommenden Vollkommenheiten in abstracto, z. B. Heiligkeit, Weisheit ꝛc., unter Prädikaten aber ſolche Eigenſchaften, welche Gott in concreto wegen ſeines Verhältniſſes zur Welt beigelegt werden, z. B. Schöpfer, Erhalter, Regierer ꝛc. Die proprietates aber (von den Kirchenvätern ἰδιώματα genannt) ſind die innern Verhältniſſe der drei Perſonen in der Gottheit.

Alle unſre Kenntniß von Gottes Vollkommenheit iſt aber bloß analogiſch, d. h. von unſern eigenen Vollkommenheiten entlehnt, und darum nicht völlig adäquat, ſondern ſymboliſch. Da wir nämlich kein vollkommneres Weſen kennen, als uns ſelbſt; ſo kann die Vernunft die Idee des vollkommenſten Weſens nur dadurch bilden, daß ſie alles Vollkommene an den Menſchen im vollkommenſten Grade Gott beilegt, das Menſchlich-Unvollkommene aber von ſeinem Weſen negirt. Denn von Nichts können wir uns einen Begriff machen, wovon wir nicht etwas Aehnliches in uns ſelbſt, oder in den Umgebungen der ſichtbaren Welt erblicken. Wenn wir alſo den Begriff von der gött-

---

255) D. i. partes summae perfectionis sigillatim cogitatae, oder conceptus essentiales, quibus natura Dei absolvitur. Die griech. Kirchenväter nannten die Attribute ἀξιώματα, ἀξίας, anch νοήματα (conceptus).

lichen Vollkommenheit von unſern beſchränkten Vollkommenheiten abſtrahiren; ſo muß unſre Vorſtellung von Gott immer etwas Menſchliches haben. Dieſes nennt man Anthropopathismus, d. h. eine ſolche Vorſtellungsart von Gott, zufolge welcher man ſeine Vollkommenheiten mit Ausdrücken, welche von menſchlichen Eigenſchaften hergenommen ſind, beſchreibt, und ſich dieſelben nach menſchlicher Weiſe vorſtellt. Da dieſes unvermeidlich iſt[256]; ſo finden wir auch in der Schrift keine andre Darſtellungsweiſe als die anthropopathiſche, weil eine andre uns unverſtändlich geblieben ſeyn würde[257]. Indeſſen müſſen wir dieſer Eigenheit unſers Begriffs von Gott ſtets eingedenk ſeyn, das Symboliſche unſrer Erkenntniß von Gott ſo viel als möglich entfernen, und in Beurtheilung der göttlichen Rathſchlüſſe und der Weltregierung beſcheiden ſeyn. „Auch iſt es ſehr wahrſcheinlich, daß Gott eine Menge von Eigenſchaften beſitzen könne, wovon wir gar keinen Begriff haben; weil die unendliche Vollkommenheit in ſo eingeſchränkten Geſchöpfen, wie wir ſind, unmöglich alle Aehnlichkeiten mit ſich hat vereinigen können.“ (Reinhards Dogm. S. 93.). Es iſt daher wahrſcheinlich, daß das Weſen Gottes nicht nur nach dem Grade, ſondern

---

256) S. Reinhards Dogm. S. 93. Doederlein inst. theol. chr. I. p. 282. Der Anthropopathismus iſt dogmatiſch, wenn man wirklich Gott Eigenſchaften des menſchlichen Geiſtes oder Körpers beilegt; ſymboliſch, wenn man ihm ſolche Eigenſchaften nur bildlich beilegt, und es ſich bewußt iſt, daß ſie der Qualität nach in Gott etwas Anderes ſind, als im Menſchen. Auch der Anthropomorphismus iſt dogmatiſch oder ſymboliſch.

257) Henke (lineam. fid. chr. p. 56.): „revera illae proprietates (vulgo attributa) non sunt, nisi notiones et nomina, quibus eandem virtutem divinam, sed intuitu rerum creatarum, et nostri potissimum, vario modo sese explicantem declaramus.“ Ueber den Anthropomorphismus in der Bibel in den Vorſtellungen von Gott, deſſen Erklärung und Gebrauch beim Volksunterrichte ꝛc. von K. F. H. Klügling. Danz. 1806. gr. 8.

auch nach der Qualität ſeiner Vollkommenheit von unſrer Vorſtellung bedeutend verſchieden iſt. Dieſes meint wohl auch Paulus, wenn er 1 Tim. 6, 16. verſichert, niemand könne Gott ſehen, d. i. mente penitus concipere; vergl. Jeſ. 40, 25. 46, 5. — Vom Anthropopathismus iſt der Anthropomorphismus verſchieden, d. i. eine ſolche Vorſtellungsart von Gott, nach welcher man ihm einen menſchlichen Körper und deſſen Eigenſchaften und Handlungen beilegt; z. B. Hand, Auge, Sehen, Sprechen ꝛc. So lange die Sprachen noch keine Worte für abſtrakte Begriffe hatten, mußten alle Beſchreibungen Gottes anthropomorphiſtiſch ſeyn. Deßwegen iſt das alte Teſtam. ſo reich an ſolchen Ausdrücken. Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß dieſe nichts ſind als Symbole, um abſtrakte Vorſtellungen zu bezeichnen, und daß ſie daher, ſelbſt im Geiſte der alten Welt, nicht eigentlich zu nehmen ſind.

Dem Vorwurfe, daß unſer Begriff von der höchſten Vollkommenheit theils leer, theils widerſprechend ſey, iſt ſchon §. 46. begegnet worden. Gegen den Vorwurf der Unvollkommenheit unſrer Kenntniß von Gott bemerken wir aber, a) daß wir als ſo eingeſchränkte Weſen gar nicht erwarten können und auch nicht fähig wären, Gottes Weſen ganz zu erforſchen, und b) daß für uns die Kenntniß von Gott, welche wir wirklich beſitzen, für dieſes Leben völlig hinreichend iſt, weil ſie über das Verhältniß Gottes zu uns und über unſre Beſtimmung und die Tugend hinlängliche Aufklärung gibt.

Die Streitfrage aber, welche ſchon in den Streitigkeiten mit den Eunomianern im 4ten Jahrhund. aufgeworfen, und im 14. und 15ten Jahrh. von den Scholaſtikern lebhaft ventilirt wurde: ob die göttlichen Eigenſchaften nur nominaliter oder realiter (— daher die Parteinamen der Nominaliſten und Realiſten) verſchieden ſeyen[258],

258) S. Petavius de dogmat. theol. 1r Bd. Kap. 8—13. Gerhard loc. theol. Tom. III. p. 84 sqq. L. F. O. Baumgarten-Crusius progr. de vero scholasticorum Realium et Nominalium discrimine et sententia theologica. Jen. 1821. 4.

erledigt ſich, wenn man objectiv und ſubjectiv, und ideell und reell gehörig unterſcheidet. Objectiv, in Gottes Weſen ſelbſt, iſt keine Verſchiedenheit der göttlichen Eigenſchaften denkbar, weil Gott ſonſt aus Theilen beſtehen müßte; ſubjectiv aber, in unſrer Vorſtellung, ſind die einzelnen Theile der göttlichen Vollkommenheit allerdings reell verſchieden, indem wir andere Merkmale mit der Ewigkeit als mit der Weisheit u. ſ. w. verbinden. Wenn man den Unterſchied zwiſchen den göttlichen Eigenſchaften objectiv betrachtet, ſo kann man ſagen, ſie ſeyen bloß nominaliter, nicht realiter verſchieden; wenn man ihn aber ſubjectiv betrachtet, ſo kann man mit eben dem Rechte ſagen, ſie ſeyen nicht bloß nominell, ſondern auch reell verſchieden[259]).

Der Weg, auf welchem uns ſowohl die Schrift als die Vernunft zur Erkenntniß der göttlichen Attribute führt, iſt ein dreifacher: 1) entweder man betrachtet die Welt, und folgert nach dem Grundſatze: quidquid est in effectu, id debet quoque esse in caussa, daß Gotte alle die Vollkommenheiten zukommen müſſen, welche die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt verlangt (via caussalitatis; κατὰ φύσιν); oder 2) man legt Gott alles Vollkommene, was die Welt, vorzüglich der Menſch, der Betrachtung darbietet, im höchſten Grade bei (via eminentiae, κατὰ σχέσιν), und 3) negirt zugleich alles Unvollkommene und Endliche von Gott (via negationis, κατ᾽ ἀφαίρεσιν). Die via eminentiae und negationis müſſen natürlich mit einander verbunden werden; doch iſt dabei nicht zu vergeſſen, daß den negativen Attributen, durch welche wir beſonders die menſchliche Vorſtellung des Raums und der Zeit von Gott entfernen, jederzeit etwas entgegengeſetztes Poſitive,

---

259) Nach unſern ältern Theologen ſind die Eigenſchaften Gottes von der Subſtanz Gottes nicht reell, oder objectiv, ſondern bloß secundum nostrum concipiendi modum, alſo ſubjectiv, oder formell verſchieden. So Calov, Quenſtedt, Hollaz, Buddeus, S. ſyſtem. Entwickel. S. 362.

das aber von uns mit Worten nicht dargeſtellt werden kann, zu Grunde liege[260]).

§. 52.

Eintheilung und Abhandlung der göttlichen Eigenſchaften.

Die Eintheilung[261]) der göttlichen Eigenſchaften 1) nach ihrem Inhalte, in negativa (ἀποφατικά, oder ἀφαιρετικά) und positiva (affirmantia, καταφατικά) iſt daher nicht zu billigen. Unter den erſten nämlich verſteht man ſolche Attribute, durch welche die Einſchränkung endlicher Dinge von Gott entfernt, unter den letztern aber ſolche, durch welche ihm eine Vollkommenheit beigelegt wird. Es liegt aber, wie nur erinnert worden, auch den negativen etwas Poſitives zu Grunde, ſo wie die poſitiven ihrer Natur nach allemal auch die Negation des Gegentheils in ſich enthalten. Ueberhaupt kommt dabei zu viel auf die willkürliche Form des Ausdrucks an, welche

260) Die Scholaſtiker, welche überhaupt die Lehre von Gott mit Fleiß bearbeiteten, bedienten ſich dieſes dreifachen Wegs hauptſächlich. Ueber die göttl. Eigenſchaften überhaupt ſ. (Tetens): Ueber die Realität unſrer Begriffe von Gott; in Cramer's Beiträgen zur Beförder. theolog. Kenntniſſe, 2r Bd. S. 137. und eine andere Abhandl. über die analogiſche Schlußart, ebendaſ. 4r Bd. S. 1. und in der Berliner Monatsſchrift, Auguſt. u. Sptb. 1784. J. H. Tieftrunk progr. de modo Deum cognoscendi. Berol. 1792. 8. Scherer's Schriftforſcher 2s St. No. 7. Henke's neues Magaz. 1r Bd. 1s St. (Böhme) „die Lehre von den göttl. Eigenſchaften. Nebſt Kritik der vom Hr. Ob. Hofpred. Ammon darüber vorhandenen Theorie. Altenb. 1821. — Ueber die Perſonifikation der göttl. Eigenſchaften bei den Juden ſ. Eichhorn's Bibl. 3r Bd. S. 191 ff.

261) Pauli Jac. Andreae commentat. de attributorum divinor. variis divisionibus earumque commodis et incommodis, — praemio ornata. Lugd. Batav. 1824. 4. Vergl. Haſe Lehrb. der evang. Dogmat. S. 268 f. Wegscheider institut. p. 224 sq.

daher auch manchen negativen Eigenſchaften eine poſitive Form gegeben hat. So iſt Einfachheit die Negation des Raums, und Ewigkeit die Negation der Zeit. Mit dieſer Eintheilung ſtimmt, wenn auch nicht dem Begriffe, doch dem Weſen nach 2) die Eintheilung der göttlichen Attribute in quiescentia (immanentia, ἀνενεϱγητικά oder ἀνενέϱγητα) und in operativa (transeuntia, agentia, ἐνεϱγητικά) überein. Jene ſind ſolche, in denen der Begriff der Thätigkeit nicht liegt, dieſe ſolche, deren Begriff eine Thätigkeit involvirt. Die letztern nämlich, z. B. Einfachheit, Ewigkeit, Unermeßlichkeit, ſind in unſrer Vorſtellung negativ, indem ſie ſich auf das Weſen Gottes beziehen, von welchem wir Raum und Zeit und alle Unvollkommenheit negiren. Die Definition Reinhards (Dogmatik S. 96.), daß die quiescentia determinationes naturae infinitae ſeyen, in quibus actio nulla insit, iſt daher als Realdefinition ſehr richtig. Die Eintheilung ſelbſt iſt unverwerflich. Die Gegenbemerkung, daß in Gott eigentlich nichts Ruhendes ſey, iſt objectiver Weiſe wahr, aber nicht ſubjectiver Weiſe. Denn in unſrer Vorſtellung, und dieſe iſt es doch, welche wir eintheilen, ſind allerdings manche Attribute ohne das Merkmal der Wirkſamkeit. Nach demſelben Eintheilungsgrunde, nämlich dem Verhältniſſe Gottes zur Welt, theilt man die Attribute 3) in abſolute und relative. Unter jenen verſteht man die Attribute, welche in keiner Beziehung auf eine Welt ſtehen, unter dieſen aber ſolche, welche nur im Verhältniſſe zur Welt gedacht werden können. Dieſe Eintheilung fällt der Sache nach mit der vorigen zuſammen; der Ausdruck iſt aber unbequem, weil eigentlich in Gott alles abſolut iſt, und auch die Eigenſchaften, die man zu abſoluten rechnet, z. B. Ewigkeit, Einfachheit ꝛc., den Unterſchied des göttlichen Weſens von der Welt andeuten, und alſo eine Relation involviren. Eben ſo iſt es der Sache nach wieder dieſelbe Eintheilung, wenn man die göttlichen Attribute 4) in communicabilia eintheilt, d. i. ſolche, die Gott auch andern Weſen in einem gewiſ-

ſen Grade mitgetheilt hat, z. B. Weisheit, Heiligkeit, und incommunicabilia, die ihm ganz allein zukommen. — Nicht zu billigen iſt dagegen die auf das innere Verhältniß der Attribute ſelbſt gegründete Eintheilung 5) in primitiva und derivata; obgleich Henke (lineam. inst. fid. christ. p. 58.) ſie befolgt, und nach 1 Joh. 4, 16. die Güte als primitive Eigenſchaft Gottes annimmt. Man dachte unter den primitivis ſolche Attribute, welche den Grund der übrigen enthalten, und unter derivatis ſolche, welche aus jenen hergeleitet werden. Ob es nun gleich wahr iſt, daß man eine göttliche Vollkommenheit aus der andern ableiten kann, z. B. die Weisheit aus der Allwiſſenheit und Güte; ſo machen doch theils dieſe Herleitungen unnütze Schwierigkeiten, theils theilen ſie das Ganze ſehr ungleich, theils ſind ſie nicht überall anwendbar. — Ganz verwerflich für den wiſſenſchaftlichen Gebrauch iſt 6) die Eintheilung in attributa propria, z. B. Ewigkeit, Allmacht, und metaphorica oder impropria, z. B. Barmherzigkeit, Gnade, — weil ſie theils gar nicht theilt, theils alle Anthropopathien, z. B. Zorn Gottes, und ähnliche, auch zu Attributen erheben würde. Auch die Eintheilung endlich 7) in attributa moralia und physica (oder metaphysica) iſt nicht ganz genau. Denn wenn man auch unter jenen die „quorum est quaedam cum voluntate divina conjunctio“ z. B. Güte, Gerechtigkeit, und unter dieſen die „quorum est nulla cum voluntate divina conjunctio“ z. B. Allwiſſenheit, Einfachheit (S. Reinhard S. 95.) verſteht, oder ſchicklicher dieſe Eintheilung auf die zwei Theile, aus denen der Menſch beſteht, Leib und Seele, bezieht, und unter den phyſiſchen Attributen die verſteht, welche die Beſchaffenheit der göttlichen Subſtanz angeben, und unter moraliſchen die, welche ſich auf den Verſtand und Willen Gottes beziehen; ſo iſt doch dieſe Eintheilung nicht genau, weil es mehrere Attribute gibt, die zu beiden Klaſſen gehören, z. B. Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, Leben. (Ueber das Geſchichtliche in den Lehrbüchern der Theologen ſ. Syſtemat. Entwickel. §. 61.)

So einig man auch über die Vollkommenheiten ſelbſt, die man Gott beilegt, ſeyn mag, ſo wenig ſtimmen doch die Lehrbücher in der Ordnung und Beziehung überein, in welcher ſie die Attribute Gottes auffaſſen und darſtellen. Die meiſten Theologen folgten dabei der Eintheilung in attributa quiescentia et operativa, wie Calov, Hollaz, Baumgarten, Reinhard; und es kommt ungefähr auf daſſelbe zurück, wenn Ammon (in der summa) zuerſt von den Attributen der göttlichen Subſtanz (wozu er auch die Einheit rechnet), dann von denen des göttlichen Verſtandes und zuletzt von denen des göttlichen Willens handelt; eine Abtheilung, welcher auch Wegſcheider gefolgt iſt. Da unſre Vorſtellung von Gott analogiſch nach dem Weſen des Menſchen gebildet iſt, und wir ihm nach dieſer Analogie Verſtand und Willen, aber auch eine Subſtanz, als Subſtratum beider Kräfte, zuzuſchreiben pflegen; ſo hat dieſe Eintheilung allerdings etwas Faßliches und Empfehlendes, und iſt gewiß der Abhandlung der göttlichen Attribute in bejahende und verneinende, wie bei Baier und Mosheim, oder in primitive und abgeleitete, wie bei Henke, weit vorzuziehen. Auch iſt die Claſſification, welche der Verfaſſer der Kritik der Ammoniſchen Theorie von den göttlichen Eigenſchaften gegeben hat, weder richtiger noch faßlicher [262].

---

262) Die Schrift iſt in der 260ten Anmerkung angeführt, und enthält allerdings einen Reichthum von guten Gedanken, obgleich der gegen Ammon ausgeſprochene Tadel nicht begründet erſcheint. Es wird S. 99. folgende Claſſification der göttlichen Attribute gegeben:

„Gott iſt
I. nach ſeinem beſondern Verhältniſſe
a. zur moraliſchen Welt
heilig allgütig allgerecht
b. zur phyſiſchen Welt
α) nach dem mathematiſchen β) nach dem dynamiſchen
allgegenwärtig ewig allmächtig allwiſſend
c. zur vereinten moraliſch-phyſiſchen Welt
allweiſe ſelig

Doch abgeſehen von den Schwierigkeiten, denen der philoſophiſche Begriff einer Subſtanz überhaupt unterliegt, beſonders wenn man ihn auf Gott anwendet[263]), wo man nichts anders dabei denken kann, als das uns durchaus unbegreifliche Subſtrat aller göttlichen Vollkommenheiten; ſo ergibt ſich doch bei näherer Betrachtung, daß die Eigenſchaften, welche man der göttlichen Subſtanz beilegt, z. B. Unveränderlichkeit, Unendlichkeit, Ewigkeit, auch Eigenſchaften des göttlichen Verſtandes und Willens ſind, ja daß ſelbſt die Einheit, wenn man ſie einmal als Attribut betrachtet, auf Verſtand und Willen bezogen werden müſſe, wenn man ſich nicht endlich der Vorſtellung hingeben will, daß Verſtand und Wille von der göttlichen Subſtanz verſchieden ſeyen, und die letztere, als etwas Reales, jene erſtern beiden auch als Eigenſchaften beſitze. Dieſe Vorſtellung ſuchten ſchon unſre alten Theologen durch die Behauptung zu entfernen, daß die göttlichen Attribute von der Subſtanz Gottes nicht realiter, ſondern nur formaliter, in unſrer Auffaſſung, verſchieden wären. Ohne alſo auf den hier immer ſchwierigen Begriff der Subſtanz einzugehen, wird es genug ſeyn zu einer feſten Ordnung Eigenſchaften des Verſtandes, des Willens und Seyns Gottes zu unterſcheiden. Außer den Attributen aber, welche Gott in dieſer ſpeciellen dreifachen Rückſicht zukommen, ſtellen ſich noch allgemeine Eigenſchaften dar, oder Determinationen der höchſten Vollkommenheit überhaupt, welche ſich auf das Erkennen, Wollen und Seyn gleichmäßig beziehen, und die Beſchaffenheit deſſelben beſtimmen. Das erkannten ſchon die ältern Theologen, und gaben deßhalb

---

II. nach ſeinem allgemeinen Verhältniſſe zur Welt überhaupt
unendlich rein-geiſtig
unveränderlich unabhängig ſelbſtgenügſam
abſolut-nothwendig."

263) Ueber die Verſuche, dieſen Begriff zu beſtimmen ſ. Schulze's Grundriß der philoſ. Wiſſenſchaften, 2r Bd. S. 77 – 92. Platners philoſoph. Aphorismen, 1r Bd. S. 443.

allgemeine Eigenſchaften Gottes an, die jedoch mit dem Begriffe der höchſten Vollkommenheit meiſtens identiſch, und nur im Ausdrucke von ihr verſchieden waren[264]). Auch die **Unendlichkeit**, infinitas, nach welcher man alles, was in Gott iſt, ohne Schranken, folglich unendlich vollkommen denkt, ſagt durchaus nichts aus, was von dem allgemeinen Begriffe der göttlichen Vollkommenheit überhaupt verſchieden wäre. Auch iſt der Ausdruck Unendlichkeit nicht bequem und richtig, weil er vom Sinnlichen entlehnt iſt, und, wie ſchon erinnert wurde, die Vollkommenheiten des höchſten Weſens nicht im höchſten Grade, oder ſchrankenlos, ſondern im vollkommenſten Grade in Gott gedacht werden müſſen, nämlich in wie fern ſie ſich durch ihr gegenſeitiges Verhältniß (in unſrer ſubjectiven Vorſtellung, wovon hier allein die Rede ſeyn kann) oder durch ihre abſolute Harmonie gegenſeitig bedingen. Beſſer alſo vertauſcht man den Begriff der Unendlichkeit mit dem der **abſoluten Vollkommenheit**, d. i. der Beſchaffenheit Gottes, nach welcher er alle Vollkommenheiten unbedingt beſitzt, d. h. in einem ſolchen Grade, daß ihnen etwas nicht weiter zugeſetzt werden kann. Ob nun aber gleich wegen dieſer Vollkommenheit Gott für uns unbegreiflich, und unvergleichbar mit jedem andern Weſen iſt[265]); ſo hat man

---

264) So legten Calov, Gerhard, Quenſtedt, Gott perfectionem bei, die aber als Inbegriff aller Vollkommenheiten das Weſen Gottes ſelbſt iſt. Ferner bonitatem, die, auf die Subſtanz Gottes bezogen, auch nichts anders iſt als ſeine Vollkommenheit; veritatem, die, nach den Erklärungen, die man darüber gab, auch nichts anderes beſagt. Das Weitere hierüber ſ. in der ſyſtemat. Entwickelung §. 62 ff., wo überhaupt die verſchiedenen Vorſtellungen unſrer Theologen über die einzelnen göttlichen Attribute angegeben ſind.

265) S. Exod. 15, 11. Pſ. 86, 8. Pſ. 89, 7—9. 113, 5. Jeſ. 40, 18. 25. 46, 5. Jer. 10, 6. Pſ. 139, 6. Hiob 11, 7—9. Pſ. 145, 3. Daher auch das Verbot, ihn unter einem Bilde darzuſtellen. Auch das Beiwort קָדוֹשׁ, ὁ ἅγιος, bezieht ſich bisweilen auf die Unvergleichbarkeit Gottes (Jeſ. 6, 3. Pſ. 22, 4. 99, 3. 5. 9. 111,

doch deßhalb kein Recht, Gott die Unbegreiflichkeit (incomprehensibilitatem) und die Unvergleichbarkeit (incomparabilitatem) als Eigenſchaften beizulegen, indem beide Begriffe nicht Theile der höchſten Vollkommenheit ſind, ſondern nur das Verhältniß Gottes zur Welt und zu unſerm Vorſtellungsvermögen ausſagen.

In den pantheiſtiſchen Syſtemen erſcheint, wie Haſe (Lehrb. S. 270.) richtig bemerkt, die Eintheilung der göttlichen Attribute nur als „eine Pſychologie der Gottheit, entſprechend den Formen der Geiſtesthätigkeiten.“ Er findet daher S. 271. unbedenklich, neben den Attributen des Verſtandes und Willens auch Attribute des Gefühls in Gott zu unterſcheiden, nämlich: in moraliſcher Beziehung: Wohlgefallen am Sittlichen; oder, wenn dieſes im Streite liegt mit der Sünde: Barmherzigkeit; in äſthetiſcher Beziehung: welterſchaffende Phantaſie; als Gefühl ſeiner ſelbſt: Seligkeit. Hieraus erklärt ſich auch, wie Schleiermacher (der chriſtl. Glaube) ſich bewogen ſehen konnte, die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften zu zerreißen, und ſie durch ſeine Dogmatik zu vertheilen. Er betrachtet nämlich zuerſt die Religion als abſolutes Abhängigkeitsgefühl, in ſo fern ſich in dieſem Gefühle noch kein Gegenſatz gebildet hat, welchem die Ewigkeit, Allmacht, Allgegenwart, Allwiſſenheit entſpreche; dann das Abhängigkeitsgefühl als geſtört durch einen Gegenſatz, die Sünde, (oder das Verlangen eine Perſon im Abſoluten ſeyn zu wollen), wo er von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes handelt; endlich die Aufhebung des Gegenſatzes durch die göttliche Gnade, oder die Erlöſung durch Chriſtum, wo er von der Gnade oder Liebe und der Weisheit Gottes handelt. Dieſe Eintheilung zu beurtheilen müßte das Werk einer Kritik des ganzen Syſtems ihres Urhebers ſeyn, daher wir hier darauf verzichten müſſen. Nur dieſes ſey bemerkt, daß

9.), in wie fern es das von andern Abgeſonderte bezeichnet, Gott aber, als der vollkommenſte, von allem außer ſich gleichſam abgeſondert, als das einzige Weſen ſeiner Art, alſo unvergleichbar iſt.

Haſe (Lehr. S. 271.) zu irren ſcheint, wenn er vom pantheiſtiſchen Geſichtspunkte ausgehend ſagt: die Religioſität fordere in ihrem Weſen eine ſolche (wiſſenſchaftliche) Eintheilung der göttlichen Attribute nicht, ſondern ſie habe Gott in der Idee als Einheit; die wiſſenſchaftliche Eintheilung könne höchſtens dienen, unächte Beſtandtheile [in der Theorie] zu entfernen. Nach der Erfahrung iſt aber ein allgemeiner Begriff von Gott nicht hinlänglich, um die falſchen Anwendungen zu verhüten, welche im Leben von Gottes Gnade, Güte, Gerechtigkeit und andern Eigenſchaften gemacht werden. Dieſe werden nur dadurch beſeitigt, daß man die göttlichen Eigenſchaften in ihrem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange überhaupt, und dadurch die Verirrungen des Gefühls berichtigt. Denn da die Eigenſchaften Gottes Theilvorſtellungen einer allgemeinen Idee, der abſoluten Vollkommenheit, ſind, dieſe Theile aber nur dann richtig entwickelt werden können, wenn ſie nicht iſolirt, ſondern in ihrer gegenſeitigen Zuſammenſtimmung in der Idee gefaßt werden; ſo iſt die wiſſenſchaftliche Zuſammenſtellung der göttlichen Eigenſchaften für das Praktiſche eben ſo nöthig als nützlich, und der Mangel eines ſolchen wiſſenſchaftlichen Zuſammenhangs dürfte nur zu Irrthum und Schwärmerei hinleiten.

§. 53.

1) Allgemeine Attribute oder Beſchaffenheiten des göttlichen Weſens.

Die allgemeinen Attribute, die als Beſtimmungen des Weſens Gottes überhaupt betrachtet werden müſſen, und ſich daher auf ſein Erkennen, Wollen und Seyn gleichmäßig beziehen, ſind folgende.

1) Die Zeitloſigkeit, oder die Eigenſchaft Gottes, nach welcher die menſchliche Vorſtellungsform der Zeit (der Aufeinanderfolge der Dinge) auf ihn nicht anwendbar iſt. Gott iſt nicht in der Zeit, ſondern ohne Zeit; ſein Seyn, Erkennen und Wollen iſt nicht gebunden an die Vorſtellungs-

form, oder an die Schranken der Zeit. Dieſe Eigenſchaft beſchreibt die Schrift auf populäre Weiſe, indem ſie behauptet, Gott habe nie einen Urſprung oder Anfang gehabt, und werde auch nie ein Ende haben, oder indem ſie ihm Ewigkeit (aeternitatem) beilegt, ob ſie gleich dieſelbe nur auf das Seyn Gottes bezieht. — Zeitloſigkeit aber müſſen wir Gott zuſchreiben, weil Zeit erſt durch und mit der Welt entſtand, alſo auf den Schöpfer der Welt keine Anwendung leidet; weil nichts vor Gott, wenn er der vollkommenſte iſt, gedacht werden kann, indem er ſonſt von demſelben abhängig, alſo nicht der vollkommenſte ſeyn würde; weil Gott nicht der Realgrund der Zeit und zugleich ſelbſt in der Zeit ſeyn kann. Wir müſſen ihn daher als objectiv frei von den Schranken der Zeit, als außer der Zeit, denken, ob wir gleich von der ſubjectiven Vorſtellung, oder dem Gedankenbilde von ihm, die Form der Zeit nie zu entfernen vermögen.

Aus denſelben Gründen kommt Gott 2) Raumloſigkeit zu, oder die Eigenſchaft, nach welcher die menſchliche Vorſtellungsform vom Raume, d. i. der Ausdehnung, oder dem Nebeneinanderſeyn der Dinge, auf ihn keine Anwendung leidet. Sein Seyn, Erkennen und Wollen iſt nicht an die Schranken des Raums, wie bei dem Menſchen, gebunden; er iſt weder im Raume eingeſchloſſen, noch von dem Raume ausgeſchloſſen, ſondern der Raum iſt für ihn nichts. Denn auch der Raum entſtand erſt mit der Schöpfung und iſt nur in ihr vorhanden; Gott kann auch hier nicht zugleich Realgrund des Raums und ſelbſt im Raume eingeſchloſſen ſeyn, und es kann nichts gedacht werden, wenn er der vollkommenſte iſt, was um ihn eine Schranke bilden, und ſein Erkennen und Wirken bedingen könnte.

Was dieſe Eigenſchaft Gottes ausſagt, das ſtellten die ältern Theologen unter den Attributen der Einfachheit, Geiſtigkeit, Unermeßlichkeit und Allgegenwart dar, bezogen es aber zu einſeitig meiſtens auf die göttliche Subſtanz. Wenn wir nämlich von Gott allen Begriff des Raumes entfernen, ſo muß ſein Weſen nach menſchlichem Ausdrucke

a) einfach, oder immateriell (simplicitas) ſeyn, d. h. frei von allen Theilen und aller Zuſammenſetzung. Alle Ausdehnung, Zuſammenſetzung und Geſtalt muß alſo von der Vorſtellung des göttlichen Weſens entfernt werden, das keine der Eigenſchaften haben kann, die wir an der Materie finden. Doch iſt wohl zu bemerken, daß wir dieſes nur von unſrer ſubjectiven Vorſtellung von der Materie behaupten, und uns beſcheiden, eben ſo wenig zu wiſſen, was abgeſehen von unſrer Vorſtellung der Erſcheinung des Materiellen zu Grunde liege, als zu beſtimmen, was Gottes Weſen objectiv ſey. Noch weniger wollen und können wir uns anmaßen, aus philoſophiſchen Grundſätzen darzuthun, daß Einfachheit und Denkkraft nothwendig verbunden ſeyn müßten. Nach dem hellen Lichte, welches die kritiſche Philoſophie über unſre Vorſtellungen von Raum und Materie verbreitet hat, bedarf es jener Demonſtrationen nicht, um zu beweiſen, daß die Form unſrer Sinnlichkeit nicht auf das Weſen der Gottheit angewendet werden könne. — Die Einfachheit (simplicitatem) Gottes nannten die alten Theologen auch ſeine Geiſtigkeit (spiritualitatem), weil man die Subſtanz der Geiſter (nach den Grundbegriffen der frühern Philoſophie über die nothwendige Verbindung zwiſchen Denken und Immaterialität der denkenden Subſtanz) für einfach halten zu müſſen glaubte. Neuere Theologen aber, wie Buddeus und Mosheim, rechneten außer der Einfachheit auch den Beſitz moraliſcher und intellectueller Kräfte zur Geiſtigkeit, und mehrere, wie Reinhard, Döderlein, Wegſcheider, laſſen den Begriff der Einfachheit gänzlich aus dem Begriffe der Geiſtigkeit hinweg, und ſetzen letztere nur darein, daß Gott vim cogitandi et appetendi habe.

In dem alten Teſt. findet ſich der Begriff von der Einfachheit der göttlichen Subſtanz eben ſo wenig, als er im neuen Teſt. mit philoſophiſcher Strenge angegeben iſt. Es läßt ſich auch nicht erwarten, daß in einem populären Unterrichte dieſe Subtilitäten der Philoſophie vorgetragen werden ſollten. Im alten Teſt. wird Gott nir-

gends ausdrücklich Geiſt genannt, obgleich öfters der Geiſt Gottes erwähnt wird, und es iſt auch wahrſcheinlich, daß in jenem frühen Zeitalter der Begriff der Immaterialität noch ganz unbekannt war, und auch unter Geiſt ein Weſen von ſubtiler Materie, etwas Luftartiges, natura spirabilis, (רוּחַ nach ſeinem Grundbegriffe) gedacht wurde. S. Ammons bibl. Theolog. 1r Bd. S. 95 ff. Bauers bibl. Theol. S. 45. Hingegen im neuen Teſt. wird Gott ausdrücklich, doch ohne das Metaphyſiſche dieſes Begriffs näher zu beſtimmen, ein unſichtbares Weſen (Röm. 1, 20. Col. 1, 15. 1 Tim. 1, 17. 6, 16. Hebr. 11, 27. 1 Joh. 4, 20.) und namentlich ein Geiſt genannt Joh. 4, 24., wobei ſich offenbar aus der Folgerung, die Jeſus daraus herleitet, ſo wie aus Vergleichung von Luk. 24, 39. und den Gegenſätzen zwiſchen σάρξ und πνεῦμα Joh. 6, 63. 2 Kor. 3, 3. ergibt, daß ſich Jeſus unter Geiſt ein verſtändiges und unſichtbares Weſen dachte. Darauf kommt es auch hinaus, wenn Paulus ſagt, Gott wohne in einem unzugänglichen Lichte, 1 Tim. 6, 16.*). Wegen dieſer Einfachheit oder Immaterialität nennt ihn auch Paulus Röm. 1, 23. ἄφθαρτον, den, der ſeinem Weſen nach nicht aufgelöſet werden kann, und ſchreibt ihm 1 Tim. 6, 16. allein Unſterblichkeit (ἀθανασίαν i. q. ἀφθαρσίαν), d. i. abſolute Fortdauer, zu.

Indeſſen mag wohl nicht geläugnet werden, daß die ſpätern Juden ſich unter Gott ein Weſen von der feinſten Lichtmaterie dachten, und ihm eine Geſtalt, der menſchlichen ähnlich, aber weit erhabner, zuſchrieben. Wenigſtens

---

*) „Kein Sterblicher vermag ſich Gott ohne Bild zu denken; „und kein Bild iſt des höchſten Weſens würdiger, als das des „Lichtes und Feuers. Indem Paulus die Gottheit für abſolut un„ſichtbar erklärt, entzieht er ſich dieſen Schranken des menſchlichen „Verſtandes nicht; aber er rückt mit Johannes (Ev. 1, 18.) ſelbſt „dieſes Bildniß in das Gebiet der unſichtbaren Welt herüber.“ Ammon in d. bibl. Th. 1. S. 79. vergl. Mori diss. theol. Vol. I. p. 343.

geſchah dieſes wohl von den Rabbinen*). Daraus erklärt es ſich, wie die Ebioniten (im zweiten Jahrhund.), paläſtinenſiſche Judenchriſten, ſich des Anthropomorphismus ſchuldig machten, dem auch der Syrer Audäus (im vierten Jahrhund.) und mehrere ägyptiſche Mönche gehuldigt haben ſollen. Mit Unrecht beſchuldigte man den Tertullian, daß er mit dem Ausdruck Deum corpus esse Gott einen Körper beigelegt habe, da er corpus mit substantia gleichbedeutend braucht; auch mag Origenes vom Anthropomorphismus fern geweſen ſeyn. Deſto gewiſſer aber iſt es, daß in neuern Zeiten Hobbes (in ſeinen Leviathan), Forſter (in ſ. Betrachtungen über die vornehmſten Stücke der Relig.) und Prieſtley (in ſ. Schrift über Materie und Geiſt) der Meinung geweſen ſind, daß man Gott einen ſubtilen Körper zuſchreiben müſſe. Sobald man die ſubjective Vorſtellung vom Raume objectiv anwendet; ſo verwickelt man ſich auch in der That bei dieſer Lehre in ſo viele Schwierigkeiten, daß ſich ſelbſt Döderlein (chriſtl. Religionsunterricht, 4r Thl. S. 213 f.) gedrungen fühlte, zu erklären: „ohne Bedenken, vielleicht „noch mit dem Vortheil, eine Speculation und eine Unbe„greiflichkeit weniger zu haben, ließe ſich, wie mich dün„ket, der Begriff von Einfachheit als einem nothwendigen „Charakter eines Geiſtes aufgeben.“

Iſt Gottes Weſen ohne die Schranken des Raums, ſo muß er auch b) unermeßlich und allgegenwärtig ſeyn. Die Unermeßlichkeit (immensitas) bezogen die Theologen auf die Subſtanz Gottes, und ſetzten ſie entweder in die Unausmeßbarkeit und Uneinſchließbarkeit derſelben, oder in das Ueberallſeyn derſelben im Raume. Das Letztere drückten ſie auch durch den Begriff der All-

*) Belege dazu findet man in Eiſenmenger's entdecktem Judenthum, und in den Schriften über die Cabbala. — Daß in Zoroaſters Religionsſyſtem der Grundbegriff von Gott der eines Lichtweſens war, iſt bekannt, und auch im A. Teſt. iſt Licht und Glanz gewöhnlich das Symbol der Apparition Gottes.

gegenwart aus. Wenn nämlich Gottes Weſen raumlos iſt, ſo muß es extenſiv (nicht intenſiv, der Wirkung nach) unermeßlich ſeyn, weil Maaß nur bei Gegenſtänden, die im Raume ſind, gedacht werden kann. Wenn nun Raum auf Gottes Weſen und deſſen Wirken objectiv gar nicht angewendet werden kann; ſo iſt klar, daß Gott weder im Raume, noch außer dem Raume, daß ſein Weſen von den erſchaffenen Dingen nicht durch den Raum getrennt iſt, und daß er folglich auf die ganze Schöpfung unmittelbar einwirken kann. Dieſes liegt dem Begriffe der Allgegenwart (omnipraesentia) zu Grunde. Man erkannte nämlich wohl, daß das Weſen Gottes von keinem erſchaffenen Dinge weiter als von dem andern entfernt ſeyn könne (ἀδιαστασία, indistantia), ſondern auf gleiche Weiſe allem Erſchaffenen gleich nahe ſey (συνουσία, adessentia). Nur hätte man dieſe Gegenwart nicht impletivam (nach einem populären Ausdruck der Schrift) nennen ſollen, weil man bei dem Gedanken, daß Gott mit ſeiner Subſtanz das Univerſum erfülle und durchdringe, unmöglich von der Vorſtellung einer unermeßlichen Ausdehnung ſeiner Subſtanz und von den Grundſätzen des Pantheismus hinwegkommen kann. Und daß dieſe Vorſtellung, ſo wie das Feſthalten der populären Beſchreibungen der Schrift, den Emanatismus und Pantheismus in der erſten Kirche begünſtigte, iſt eben ſo unverkennbar, als daß auch die orthodoxen Kirchenväter, wenn ſie Gott τόπον τῶν ὅλων nannten, dem Pantheismus wenigſtens nahe waren. Dagegen iſt der Unterſchied der alten Dogmatiker zwiſchen praesentia Dei substantialis und operativa richtig, indem die erſtere nur dieſes ſagt, daß Gott ſeinem Weſen nach von den erſchaffenen Dingen durch den Raum nicht getrennt werde, und daraus die zweite von ſelbſt folgt, nämlich daß er auf alles unmittelbar wirken könne. Wenn die neuern Dogmatiker nach dem Vorgange der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie, z. B. Reinhard, Morus, Döderlein, die Allgegenwart Gottes bloß darauf einſchränkten, daß er überall unmittelbar wirken könne; ſo

fällt dieſer Begriff mit ſeiner Allmacht zuſammen, von welcher wir ja auch behaupten, daß ſie nicht an die Schranken des Raums gebunden ſey.

Die heil. Schrift verſichert 1) Gott ſey in keinen Ort eingeſchloſſen; 1 Kön. 8, 27. 2 Chron. 6, 18. Apoſt. 17, 24. 2) ſondern er ſey allem Erſchaffenen gegenwärtig, daher er auch alles wiſſe, und mit ſeiner Wirkſamkeit alles durchdringe. Jer. 23, 23. 24. Pſ. 139, 7—13. Amos 9, 2. 3. Pſ. 46, 6. Jeſ. 43, 2. 54, 7—9. Matth. 6, 4. 6. Wenn dabei in einigen Stellen ſolche Ausdrücke gebraucht werden, welche eine omnipraesentiam impletivam anzuzeigen ſcheinen*); ſo iſt dieſes der Popularität des bibliſchen Unterrichts zuzuſchreiben, welcher von den Subtilitäten der Philoſophie entfernt, der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe der Menſchen gemäß eingerichtet iſt. Der Ausdruck der Schrift: Gott iſt im Himmel, (Matth. 6, 9. Luk. 11, 2. 2, 14.) heißt bloß: er iſt der erhabenſte, der höchſte Herr, ſ. Pſ. 115, 3. Job. 16, 19. — Vor dem Volke hat man alle philoſophiſche Erörterungen zu vermeiden, bei den Ausſprüchen der Schrift ſtehen zu bleiben, und mit ihr vorzüglich darauf aufmerkſam zu machen, daß Gott als der Allgegenwärtige alles wiſſe, auch unſre geheimſten Leiden und Fehler, und daß er uns mit ſeiner Hülfe ſo wie mit ſeiner Vergeltung überall nahe ſey.

Zu den allgemeinen Eigenſchaften Gottes gehört 3) die Unabhängigkeit (independentia), die Eigenſchaft Gottes, nach welcher ſein Seyn, Erkennen und Wollen bloß durch ſich ſelbſt, und durch nichts außer ihm, beſtimmt wird. Man könnte ſie auch abſolute Nothwendigkeit nennen (necessitas absoluta), in wie fern Gott, weil er den Grund ſeines Seyns, Wollens und Erkennens in ſich

---

*) Auf ähnliche Weiſe heißt es von Gott in den Act. Thomae §. 10.: σὺ, κύριε, ὁ ἐν πᾶσιν ὢν, καὶ διερχόμενος διὰ πάντων, καὶ ἐγκείμενος πᾶσι τοῖς ἔργοις σου, καὶ διὰ τῆς πάντων ἐνεργείας φανερούμενος.

ſelbſt hat, Alles, was er iſt, nothwendig iſt. Denn da Gott der höchſte oder letzte Grund alles Seyns, Erkennens und Wollens außer ihm iſt; ſo kann ſein Seyn, Wollen und Erkennen durchaus von nichts, was außer ihm iſt, bedingt werden. Dieſe Eigenſchaft wird Apoſt. 17, 24. 25. Gott beigelegt, wenn es heißt negativ: er bedürfe keines Geſchöpfs; poſitiv: er gebe vielmehr allen erſt Leben und Daſeyn. Daſſelbe ſagt auch wenigſtens in Hinſicht des Seyns Gottes Joh. 5, 26. wo ἔχειν ζωὴν ἐν ἑαυτῷ nichts anders heißt, als: ſelbſt das Princip des Lebens für alles Erſchaffene ſeyn. Vergl. Jeſ. 44, 6. 8. Pſ. 50, 8 ff. Gewöhnlich bezog man die Independenz Gottes einſeitig auf ſein Daſeyn (aseitas); Wegſcheider auch auf das Wollen Gottes; aber ſie umfaßt auch den göttlichen Verſtand, dem gleichfalls nichts von außen gegeben werden kann, der das Wahre nicht empfängt, ſondern alle Wahrheit macht, als der einzige ewige Quell alles Seyns, Denkens, Empfindens, alſo alles logiſchen, ſinnlichen, idealen, moraliſchen und äſthetiſchen Wirklichen und Wahren. — Endlich kommt Gott als allgemeine Eigenſchaft zu

4) die Unveränderlichkeit (immutabilitas), oder die Eigenſchaft, nach welcher ſeine abſolute Vollkommenheit keiner Vermehrung, Verminderung oder Veränderung fähig, ſondern ſein Seyn, Erkennen und Wollen ſich ewig ſelbſt gleich iſt. Das abſolut Vollkommene kann weder wachſen, noch ſich vermindern, noch ſeine Qualität ändern. Gott als der höchſte Grund aller Veränderungen kann nicht ſelbſt der Veränderung unterworfen ſeyn, und als der abſolut Vollkommene auch in ſich ſelbſt keinen Grund irgend einer Veränderung enthalten. Dieſe Eigenſchaft wird Gott Jak. 1, 17. beigelegt, meiſtens aber in der Schrift auf die Rathſchlüſſe oder den Willen Gottes bezogen. Vergl. Jeſ. 41, 4. 40, 28. Pſ. 90, 6. Pſ. 102, 20—28. Mal. 3, 8. Eine einſeitige Auffaſſung dieſer Eigenſchaft aber war es, wenn manche neuere (Reinhard, Morus, Döderlein) ſie bloß in die Verneinung aller Auf-

einanderfolge von Zuſtänden in Gott (successio determinationum in Deo) bezogen[266]).

§. 54.

2) Gottes vollkommenſter Verſtand. — Allwiſſenheit.

Da wir es für eine Vollkommenheit des Menſchen halten, daß er Erkenntnißkraft beſitzt; ſo legen wir auch Gott eine Erkenntnißkraft bei, und zwar die vollkommenſte, oder den vollkommenſten Verſtand, d. i. die unbeſchränkte Kraft Gottes, nach welcher er die vollkommenſte Erkenntniß ſeiner ſelbſt und aller Dinge außer ihm beſitzt. In dem Menſchen iſt der Verſtand ein Vermögen (facultas), daher man bei ihm auch den Verſtand ſelbſt (intellectus) von dem Actus des Erkennens (intellectio) unterſcheidet. Aber in Gott, wo keine Kraft als Vermögen oder Fähigkeit gedacht werden kann, und keine Aufeinanderfolge der Vorſtellungen ſtatt findet, iſt der Verſtand keine Fähigkeit, ſondern Kraft und Actus zugleich, oder das Weſen Gottes ſelbſt, in wiefern daſſelbe erkennend iſt[267]), und das vollkommenſte Wiſſen ſeiner ſelbſt und alles außer ihm hat.

Der göttliche Verſtand iſt daher ein Wiſſen, und als das vollkommenſte Wiſſen ein Allwiſſen. Die Allwiſſenheit (omniscientia) iſt von dem vollkommenſten Verſtande nicht verſchieden, wenn man ſie erklärt als die Eigenſchaft, nach welcher Gott das vollkommenſte Wiſſen von ſich

266) Die ältern Theologen beſtimmten ſie richtiger; z. B. Quenſtedt syst. I. p. 288.: immutabilitas est perpetua essentiae divinae et omnium ejus perfectionum identitas, negans omnem omnino motum cum physicum tum ethicum.

267) Calov syst. II. p. 457.: intellectus Dei est, quo Deus tum se ipsum, tum alia quaecunque uno, aeterno ac simplicissimo actu perfectissime ac plenissime introspicit et cognoscit; — non qualitas sive cognitio, ab ipsa vi intelligendi distincta, sed ipsa essentia divina, qua apprehenditur ut cognoscens. Hollaz pt. 1. p. 362.: intell. est ipsa essentia Dei, quatenus a nobis concipitur per modum potentiae intellectivae.

und allen Dingen hat; ſie iſt aber nur ein Theil des vollkom- menſten Wiſſens, wenn man ſie nur auf die Quantität des Wiſſens bezieht, und für das Wiſſen alles Erkennbaren erklärt.

Nach menſchlicher Analogie ſchreibt die Schrift Gott Verſtand oder Erkenntnißkraft, und Wiſſen zu. Sie braucht dabei die Ausdrücke דַּעַת, *γνῶσις*, בִּינָה oder תְּבוּנָה, *συνεσις*, *ἐπιστήμη*, חָכְמָה *σοφία*, *φρόνησις*, oder die verba רָאָה *εἰδέναι*, יָדַע *γινώσκειν*, חָקַר *ἐρευνᾶν*. — Allwiſſenheit im Allgemeinen wird Gott zugeſchrieben Hebr. 14, 13. 1 Joh. 3, 20. vergl. Dan. 2, 22., ſodann aber auch verſichert, er kenne alles Erſchaffene auf das vollkommenſte und genaueſte, Hebr. 4, 13. Pſ. 147, 4. Hiob 28, 24.; auch alle Veränderungen, die ſich mit ſeinen Geſchöpfen zutragen Pſ. 139. Pſ. 10, 4. 14 f. 38, 10. Matth. 6, 8. 32. 10, 30.; alle Gedanken, ſelbſt die geheimſten, der Menſchen, und ihre Handlungen, Pſ. 7, 10. Jerem. 29, 15. 16, 17. 23, 24. Matth. 6, 4. 6, 8. Luk. 16, 15. Apoſt. 1, 24. 1 Kor. 4, 5.; und auch alle zukünftige Dinge Jer. 1, 5. Jeſ. 42, 8. 9. 41, 22 ff. 43, 9 ff. 46, 9—11. Gal. 1, 15. — Gottes Erkenntniß iſt daher für den Menſchen unermeßlich, (Pſ. 139, 6. 17. 18. Pſ. 147, 5. Jeſ. 40, 13. 14. 28. 55, 8. 9. Hiob 11, 7. 40, 1—5. 42, 1—6. Röm. 11, 33.) und ſeine Abſichten und Rathſchlüſſe ſind für uns ſehr oft unbegreiflich und unerforſchliche Geheimniſſe (1 Kor. 2, 10. 11. Eph. 3, 9.); daher wir auch mit der höchſten Beſcheidenheit und Demuth über das, was Gott thut, urtheilen müſſen.

Was den Umfang der Erkenntniß Gottes betrifft, ſo hat man, weil alles Erkennbare unter die drei Begriffe des Nothwendigen, Wirklichen und Möglichen gebracht werden kann, im Syſteme eine dreifache Erkenntniß Gottes angenommen:

1) Scientiam necessariam s. naturalem, die Kenntniß, die Gott von ſeinem eigenen Weſen habe. Necessaria heißt ſie, weil Gott das allein nothwendige Weſen iſt, und naturalis, weil ſie in ſeinem Weſen gegründet,

ihm gleichſam natürlich iſt. Die letzte Benennung iſt offenbar ſehr unſchicklich. Die Stelle 1 Kor. 2, 11. handelt aber nicht von dieſer scientia necessaria; denn τὰ τοῦ θεοῦ, und v. 10. τὰ βάθη τοῦ θεοῦ ſind nicht das ganze Weſen Gottes, ſondern nur deſſen Rathſchlüſſe.

2) Scientiam liberam, die Kenntniß, welche Gott von den wirklich exiſtirenden Dingen hat. Liberam nannte man ſie unſchicklich, weil die wirklichen Dinge nicht nothwendig, ſondern zufällig ſind. Da nun dieſe Dinge nach menſchlicher Denkart entweder vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ſind; ſo theilte man ganz anthropopathiſch und verwerflich die scient. lib. wieder in reminiscentiam, scientiam visionis, weil die gegenwärtigen Dinge Gott gleichſam vor Augen ſind, und praescientiam.

3) Scientiam mediam, die Kenntniß des Möglichen, d. h. deſſen, was an ſich, oder unter gewiſſen Bedingungen hätte wirklich werden können, aber nicht geworden iſt. Mediam nannte man ſie, weil das Mögliche, welches ihr Gegenſtand iſt, zwiſchen dem Nothwendigen und Wirklichen mitten inne ſtehet, auch scientiam simplicis intelligentiae, weil dieſe Dinge nur im göttlichen Verſtande exiſtiren. Das Mögliche ſelbſt nannte man futuribile, d. i. das, was hätte geſchehen können. Dieſe Kenntniß Gottes, deren auch ſchon einige Kirchenväter gedenken [268]), erhielt aber ihren Namen und die nähere Beſtimmung erſt in der Mitte des 16ten Jahrh. durch Peter Fonſeca, einen Jeſuiten, und noch mehr durch den Jeſuiten Ludw. Molina (in ſ. Schrift de concordia providentiae et gratiae divinae cum libero arbitrio hominis.

---

268) Doederlein instit. th. chr. I. p. 304. „Neque ea res patribus ignota aut dubia fuit; v. c. Gregor. Nyssen. de morte praematura infant., verosimile est, inquit, eum, qui id, quod futurum est aeque atque praeteritum cognovit, progressum vitae infantis prohibere, ne, quod vi praescia malum animadversum est, in eo, qui ita victurus fuisset, perficiatur. Vid. et Augustinus de dono perseverantiae, c. 9.“

Lissab. 1588), mit großem Widerſpruche der Dominikaner**). Unſre Theologen nahmen zwar die Sache an, aber nicht das Wort, und nannten dieſe scientiam lieber hypotheticam oder scientiam de futuro conditionato. Sie glaubten in der Schrift Beiſpiele dieſer Kenntniß Gottes zu finden, und beriefen ſich auf Pſ. 139, 2. 4. Jerem. 38, 17—20. Ezech. 3, 6. Matth. 11, 21 ff. 1 Sam. 23, 10—13., mit Recht, ausgenommen Matth. 11, 21 ff., wo Jeſus ſeine eigene Hoffnung ausſpricht, daß die nicht-jüdiſchen Völker ſein Evangelium williger annehmen würden als die Juden. Indeſſen iſt es ohne Streit, daß die göttliche Allwiſſenheit auch das (freilich nur ſubjective) Reich der Möglichkeit umfaſſen müſſe, wenn anders das Mögliche vor Gott etwas wäre, wie es vor uns, wenigſtens als Gedachtes, etwas iſt. Denn dann würde die Kenntniß des Möglichen ſchon in dem Begriffe von Allwiſſenheit liegen, nur bei dieſer Kenntniß hätte Gott unter allen möglichen Welten die beſte wählen können, nur bei ihr könnte er unter allen möglichen Rathſchlüſſen den beſten, und in der Weltregierung unter allen möglichen Mitteln die zweckmäßigſten ergreifen. Doch ſo wahr dieſes nach unſrer ſubjectiven Vorſtellung iſt, ſo müſſen wir doch ſtets bedenken, daß alle dieſe Eintheilungen der götttlichen Erkenntniß bloß anthropopathiſch ſind. Denn da Gottes Erkenntniß zeitlos iſt, ſo kann von einer praescientia, reminiscentia und scient. visionis eigentlich die Rede nicht ſeyn. Da aber auch das Mögliche nichts Anderes iſt als eine Bedingung menſchlichen Denkens, indem für uns Etwas entweder denkbar (möglich) oder undenkbar (unmöglich) iſt, objectiv aber weder Etwas möglich noch unmöglich, ſondern Alles entweder Etwas oder Nichts iſt; ſo kann von einer scient. media bei Gott eigentlich die Rede nicht ſeyn. Denn die Einrichtung unſers Verſtandes, daß er gewiſſe Merkmale zu

**) Ueber den zwiſchen den Moliniſten und Dominikanern deßhalb geführten Streit ſ. Baumgartens Geſchichte der Religionsparteien, S. 712.

einem Begriff entweder verbinden oder nicht verbinden kann, iſt auf Gottes Erkenntniß nicht überzutragen. Nur alſo anthropopathiſch können wir Gott die Kenntniß des Möglichen beilegen.

Daß aber Gott Allwiſſenheit im ſtrengſten Sinne zukommen müſſe, erhellt theils daraus, daß er als der Schöpfer aller Dinge die Natur und Wirkungsart derſelben auf das Vollkommenſte kennen muß, worauf ſich auch die Schrift beruft, Pſ. 33, 15. Jeſ. 29, 15. 16.; theils daraus, daß ohne eine ſolche vollkommene Kenntniß Gott nicht vollkommener Regent aller Dinge und insbeſondre nicht Richter und Vergelter der moraliſchen Handlungen der Menſchen ſeyn könnte. Denn dazu iſt es ſchlechterdings erforderlich, daß er auch die Gedanken und verborgenen Abſichten der Menſchen durchſchaue, weil die vollkommene Gerechtigkeit den Menſchen auch darnach beurtheilen muß. Die Schrift legt ihm daher auch die genaueſte Kenntniß aller Gedanken der Menſchen bei. S. Pſ. 139, 1—12. Luk. 16, 15. Apoſt. 1, 24. Röm. 8, 27. u. ſ. w.

Wenn aber nichts ausgeſchloſſen iſt von der Erkenntniß Gottes, ſo muß Gott auch die freien Handlungen der Menſchen vorherwiſſen; worüber mit den Socinianern ein ſubtiler Streit geführt worden iſt. Die Schrift legt Gott dieſe Kenntniß bei (ſ. die ſo eben, und vorhin angeführten Stellen, und außerdem Jer. 17, 9. 10. Pſ. 94, 11. Pſ. 139, 2—4. 16. Jeſ. 41, 26. 44. 8. 48, 4—8.), und ſie muß Gott zugeſchrieben werden 1) weil Gott ſonſt unvollkommner wäre als der Menſch, der, wenn auch nicht immer, doch oft die freien Handlungen andrer vorherſieht, 2) weil Gott ſonſt in dem Menſchen eine Kraft erſchaffen hätte, deren Wirkungen er ſelbſt nicht überſehen könnte, und 3) weil er außerdem nicht unveränderlich ſeyn könnte; indem durch die nicht vorhergeſehenen freien Handlungen der Menſchen, wenn ſie erfolgten, nicht nur ſein Bewußtſeyn eine Veränderung erleiden, ſondern auch ſeine Kenntniß des Menſchen vermehrt werden müßte. Aber auf der andern Seite ſcheint dieſes Vorherwiſſen der freien Hand-

lungen die moraliſche Freiheit des Menſchen ſchlechterdings aufzuheben, wie ſchon Cicero, einige Scholaſtiker und insbeſondre die Socinianer behauptet haben [269]). Man hat zwar hierbei erinnert (S. Reinhards Dogm. S. 110 f.): „daß die Unbegreiflichkeit dieſes göttlichen Vorherwiſſens uns nicht irren dürfe, indem wir überhaupt nicht begriffen, wie Gott etwas erkenne; daß aus dem Vorherſehen Gottes keine Nothwendigkeit des menſchlichen Verhaltens folge, da dieſes Vorherſehen bloß im göttlichen Verſtande vorkomme, und nicht als eine in den Geſchöpfen wirkende Urſache anzuſehen ſey; daß die freien Handlungen der Menſchen nicht deßwegen ſo und nicht anders erfolgen, weil Gott ſie ſo und nicht anders vorherſehe, ſondern daß ſie Gott nur vorherſehe, weil ſie vermöge der in den Geſchöpfen ſelbſt vorhandenen wirkſamen Urſachen nicht anders erfolgen würden;" oder wie Ammon (wiſſenſchaftl. prakt. Theol. S. 73.) darauf verwieſen: „daß es vergeblich ſey, die Freiheit, als ein Factum, durch theoretiſche Zweifel über ihr Verhältniß zur Nothwendigkeit des göttlichen Willens anzufechten; — daß Gott nur die Folgen menſchlicher Handlungen zum Beſten des Ganzen leite, ohne dadurch die Freiheit der Maximen einzuſchränken, ob er ſie gleich vorherſehe:" aber es werden dadurch die Schwierigkeiten ſchwerlich ganz gehoben. Nicht das nämlich iſt der Stein des Anſtoßes, daß durch das Vorherſehen Gottes die menſchlichen Handlungen nothwendig würden, ſondern daß bei dieſem Vorherſehen, wenn es untrüglich ſeyn ſoll, vorausgeſetzt werden müſſe, daß die menſchlichen Hand-

---

269) Cicero de divinat. l. 2. c. 5—7. Socinus praelect. theol. c. 8. 11. — Ueber dieſen Streit ſ. Ch. L. Reinhold, Beweis aus der Natur Gottes, daß die göttliche Präſcienz keineswegs gegen die Freiheit der menſchlichen Handlungen ſtreite. Osnabr. 1791. 8. J. Ch. Schwab, Erörterung der von den Curatoren des Stolpiſchen Legats zu Leyden für das Jahr 1787 vorgelegten Preisaufgabe, aus der Natur Gottes zu beweiſen, daß die göttliche Präſcienz unfehlbar, und der Freiheit der menſchl. Handlungen nicht entgegen ſey. Ulm 1788. 8. Ueber den Streit mit den Socinianern über die Präſcienz Gottes überhaupt ſ. Walchs Religionsſtreitigkeiten außerhalb der luth. Kirche. 4r Thl. S. 371 ff.

lungen alle nach einer, wenigſtens hypothetiſchen, wenn auch nicht abſoluten, Nothwendigkeit erfolgen. Wenn nämlich Gott untrüglich vorherweiß, was ein Menſch thun wird; ſo kann er dieſes nur nach den innern oder äußern Urſachen, welche den Menſchen bei einzelnen Handlungen beſtimmen, vorherſehen. Soll nun dieſes Vorherſehen untrüglich ſeyn, ſo können die den menſchlichen Willen beſtimmenden Urſachen nur auf eine Weiſe wirken; folglich iſt nicht Freiheit des Handelns, ſondern hypothetiſche Nothwendigkeit da. Dieſe Schwierigkeit bleibt unauflöslich, wenn man auch mit Calliſen *) behauptet, man dürfe nicht ſagen: Gott wiſſe alles vorher, was durch menſchliche Freiheit geſchehen werde; ſondern: er wiſſe vorher, was durch dieſe Freiheit geſchehen könne, d. h. Gott kenne alle mögliche Wege, unter denen freie Menſchen wählen könnten, vorher, und habe ſchon auf jeden möglichen Fall ſeine Maßregeln vorbereitet. Denn ſonach wüßte Gott doch nicht vorher, welchen unter den möglichen Wegen der Menſch wählen würde, und ſein Bewußtſeyn ſowohl als ſeine Erkenntniß müßten eine Veränderung erleiden, in wiefern er ſpäterhin etwas erführe, von dem er vorher noch nicht wußte, wie es ſich entſcheiden würde. Die vollkommenſte Löſung dieſes Widerſpruchs ergibt ſich aus der Berichtigung der Vorſtellung von freien Handlungen. So lange man die Freiheit, wie meiſtens geſchah, als ein reines Wollen aus Wollen, ohne beſtimmende Gründe, alſo als eine durch nichts determinirte Wahl betrachtet; ſo lange bleibt der Widerſpruch mit der Präſcienz freier Handlungen unauflöslich, daher ſich auch der ſcharfſinnigſte Vertheidiger jenes ältern Begriffs von Freiheit, (Märtens in ſ. Schrift: Eleutheros) genöthigt ſah, mit Socin die Präſcienz freier Handlungen zu läugnen. Nur wenn man die Freiheit nicht als ein zweiſeitiges Vermögen (entweder zu wollen, oder nicht zu wollen), ſondern als ein

---

*) Calliſen, Beitrag, die Lehre von der Allwiſſenheit Gottes, und die Lehre von der menſchl. Freiheit in Harmonie zu bringen. In Schmids und Schwarz's theol. Biblioth. 8. Bd.

einſeitiges auffaßt, als das Vermögen des Menſchen, ſein Handeln durch Vorſtellungen der Vernunft zu beſtimmen, fällt jener Widerſpruch weg. — Betrachtet man den Streit bloß von der ſpeculativen Seite, ſo heben ſich ſchon die Schwierigkeiten durch die ſchon von Auguſtin *) gemachte Bemerkung, daß ein Vorherwiſſen Gott nur menſchlich beizulegen iſt, daß Zeit bloß ſubjective Denkform iſt, welche auf Gott keine Anwendung leidet; daß daher ein Vorherwiſſen in Gott ſelbſt nicht ſtatt findet, ſondern daß er alles zeitlos und zugleich ſchauet; daß folglich die ganze Vorausſetzung, daß die menſchlichen Handlungen nothwendig ſeyn müßten, wenn ſie Gott vorauswiſſen ſollte, auf einer Denkform beruht, welche dem Menſchen eigenthümlich, aber nicht auf Gott überzutragen iſt 270).

Was nämlich die Beſchaffenheit des göttlichen Wiſſens überhaupt betrifft, ſo iſt es vermöge der im vo-

*) Augustin. de diversis quaest. ad Simplician.: Quid est praescientia nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed praesentes; ac per hoc non jam praescientia, sed tantum scientia dici potest.

270) „Me quidem judice, (ſagt Ammon summa theol. chr. p. 90.) in componenda omniscientiae divinae efficacia cum libero hominum arbitrio sententia objectiva et subjectiva probe discernenda est. Subjective in tuto collocatam esse videmus libertatem humanam, quum sine ea cognitio Dei in mente humana locum habere nequeat; cognitum vero (omniscientia Dei) nunquam tollere possit cogitandi fontem et principium (αὐτοπραγίαν animi in cogitando). Objectiva autem in mente divina fortuita nulla sunt, sed omnia potius necessitate rationali connexa, adjecta tamen in moralibus arbitrii liberi conditione, quae uti humanae conscientiae imputationis spatium relinquit, ita divinae praescientiae ordinem et rationes turbare nequit. Utrumque itaque amplectimur, certum ordinem rerum ex Dei praescientia, ut recte credamus; liberum arbitrium, ut bene vivamus. August. de civit. Dei, lib. V. c. 9." Auf ähnliche Art erklärt ſich Wegſcheider, institut. §. 65.

rigen §. angegebenen allgemeinen göttlichen Attribute a) zeitlos, d. h. es iſt nicht gebunden an die Schranken und Formen der Aufeinanderfolge der Dinge, wie das menſchliche. Denn da Gott überhaupt nicht in den Schranken der Zeit iſt, ſo iſt es auch ſeine unendliche Erkenntnißkraft nicht. Ihm iſt daher nichts vergangen, nichts zukünftig, nichts gegenwärtig, (die dreifache Abmeſſung der Zeit leidet auf ihn keine Anwendung), ſondern er erkennt alles Erkennbare auf einmal. Sein Wiſſen iſt daher ein ewiges, ſtetiges (scientia continua) und gleichzeitiges (simultanea). Auch iſt in Gott keine Aufeinanderfolge (successio) weder der Vorſtellungen, noch der Erkenntniſſe, noch der Rathſchlüſſe, ob wir gleich ſubjectiver Weiſe auch Gott nicht ohne Zeit und Aufeinanderfolge ſeiner innern Vorſtellungen uns denken können. Man hätte daher den Socinianern und Arminianern, welche eine Aufeinanderfolge der Vorſtellungen in Gott annahmen, ſo viel zugeſtehen können, daß wir in unſerm Verſtande uns die Sache freilich nicht anders vorſtellen können, daß ſie aber in Gott nicht wirklich iſt. Weil Gottes Erkenntniß ohne Zeit iſt, ſo weiß auch Gott alles Erkennbare von Ewigkeit her, und hat daher auch alle ſeine Rathſchlüſſe von Ewigkeit her gefaſſet. Dieſes ſagt auch die Schrift mit den Worten προγινώσκειν, προορίζειν, wo das πρό heißt πρὸ καταβολῆς κόσμου, ſ. 1 Kor. 2, 7. 2 Tim. 1, 9. 1 Petr. 1, 20. und, wenn anders die Worte ächt ſind, Apoſt. 15, 8. — Gott kann daher auch nichts vergeſſen, weil ihm nichts vergangen iſt, und wenn ihm in der Schrift ein Erinnern zugeſchrieben wird, ſo iſt dieſes eine Anthropopathie, durch welche angezeigt wird, daß Gott dem Menſchen mit Hülfe nahe ſey. Das göttliche Wiſſen iſt nach den Beſtimmungen des 53ten §. ferner

b) raumlos, d. h. es ſteht nicht unter den Bedingungen des Raums, es iſt nicht an eine beſtimmte Form gebunden. Raum nämlich iſt die beſtimmte Form der Ausdehnung, unter welcher unſere Sinnlichkeit die Dinge erblickt. Da wir nun Gott ein ſinnliches Vorſtellungsvermögen, wie wir

es beſitzen, nicht beilegen dürfen, ohne in Anthropomorphis⸗mus zu verfallen; ſo muß auch Gottes Wiſſen ganz frei ſeyn von der Form des Raums. Sein Wiſſen iſt alſo sine sensatione et imaginibus; ein anſchauendes (scientia intuitiva immediata) d. h. er erkennt die Dinge ihrem innerſten Weſen nach, die Dinge an ſich, nicht wie der Menſch, durch einen Eindruck auf ſein Erkenntnißvermögen.

Da Gott ſeinem ganzen Weſen nach vollkommen un⸗abhängig iſt; ſo iſt c) ſein Wiſſen auch ein völlig unab⸗hängiges. Es iſt ihm weder der Qualität noch der Quantität nach gegeben, wie das Wiſſen des Menſchen, ſondern es wohnt ihm weſentlich bei, es iſt ein nothwen⸗diges Wiſſen (scient. necessaria), durch welches erſt jedes andere Wiſſen ſowohl der Form als dem Stoffe nach ent⸗ſtanden iſt. — Endlich iſt ſein Wiſſen auch d) ein unver⸗änderliches; d. h. es kann weder vermehrt noch ver⸗mindert, noch in ſeiner Qualität verändert werden. Es finden daher in ihm keine Aufeinanderfolge der Vorſtellun⸗gen, kein Abſtrahiren allgemeiner Begriffe *), und keine an⸗dern Functionen eines in ſeiner Erkenntniß fortſchreitenden Verſtandes ſtatt, ſo wie überhaupt ein Erkennen ihm nur menſchlicher Weiſe beigelegt werden kann, z. B. Geneſ. 22, 12. 18, 21. Kein Weltereigniß kann ihm daher unerwar⸗tet kommen, keine Handlung ihm unbekannt bleiben, und nichts ſeine Rathſchlüſſe hindern. Deßwegen muß auch Gottes Kenntniß die wahrſte oder gewiſſeſte ſeyn, d. h. mit der Natur der Dinge auf das Genaueſte über⸗einſtimmen; ſo wie auch die deutlichſte, (distinctissima), d. h. in welcher weder Irrthum, noch Verwirrung, noch Zweifel iſt.

Daß aber die Schrift, und beſonders das N. Teſt., dieſe genauern Beſtimmungen entweder gar nicht oder nicht deutlich lehrt, darf uns nicht befremden. Sie enthält ſich

---

*) A. G. Käſtner, wie die allgemeinen Begriffe im göttl. Verſtande ſind. In ſ. Schrift: Einige Vorleſungen. (Altenb. 1768. 8.) S. 14. ff.

überall der Subtilitäten der Philoſophie, und iſt ein populärer Unterricht über Gott. Wir können daher in ihr ſolche philoſophiſche Beſtimmungen nicht erwarten, welche in dem Volksunterrichte hinweg zu laſſen ſind. In dieſem iſt es genug, daß wir mit der Schrift im Allgemeinen lehren: Gott wiſſe alles, auch das Zukünftige und die Gedanken der Menſchen; ſeine Erkenntniß aber ſey uns unbegreiflich, und die Art derſelben unerforſchlich.

§. 55.

3) Gottes vollkommenſter Wille.

Nach der via eminentiae ſchreiben wir Gott auch einen Willen (voluntatem) zu, d. h. die unbeſchränkte Kraft, alles, was ſeiner Vollkommenheit gemäß iſt, zu wirken. Dieſer Wille iſt aber in Gott nicht ein Hang, eine Stimmung, ein Beſtreben oder eine Neigung, ſondern vollſtreckender Entſchluß; auch beſteht er nicht in einzelnen Begehrungen und Entſchließungen (ob wir uns ihn gleich nicht anders vorſtellen können); ſondern er iſt ein einziger, ewiger Wille. So wie aber Verſtand und Wille in dem Menſchen eine und dieſelbe Kraft ſind, ſo auch in Gott, und wenn wir beides getrennt betrachten, ſo geſchieht es nur, um eine deutlichere Vorſtellung davon zu gewinnen. Der vollkommenſte Wille kann daher nur in dem Weſen ſeyn, das den vollkommenſten Verſtand beſitzt; er iſt der vollkommenſte Verſtand ſelbſt, in wiefern dieſer beſchließend und wirkend gedacht wird [271]). Er darf daher niemals als etwas von dem vollkommenſten Verſtande Getrenntes und Abgeriſſenes angeſehen werden.

Ein Wille wird Gott Matth. 11, 26. Eph. 1, 11. Hebr. 6, 17. vergl. Pſ. 115, 3. 135, 6. und an andern Orten zugeſchrieben, wobei ſich die Schrift der Ausdrücke חֵפֶץ, עֵצָה, רָצוֹן, θέλημα, βουλή, εὐδοκία, πρόθεσις be-

271) Gerhard loc. theol. II. §. 256: voluntas Dei eſt ipſa Dei eſſentia, ſeu Deus volens. Reinhard Dogm. S. 104: vol. Dei eſt vis infinita Dei, quatenus perfectiſſimam ſcientiam in agendo ſequitur.

dient, mit denen aber oft die Nebenvorſtellungen des Billigens, Liebens, Auswählens u. ſ. w. verbunden ſind.

Die Eintheilungen des göttlichen Willens in legalem et evangelicam (nach der Eintheilung der Schrift in Geſetz und Evangel.), ordinariam et extraordinariam oder miraculosam, bedürfen keiner Erörterung, ſo wie ſie auch von keiner Brauchbarkeit ſind. Dieß iſt auch der Fall mit der Eintheilung des göttlichen Willens in volunt. necessariam et liberam, wobei die Eintheilung der göttlichen Erkenntniß in necessar. et liberam zu Grunde liegt. Erſterer ſoll nämlich der Wille Gottes ſeyn, der aus der Kenntniß ſeiner ſelbſt, als des allein nothwendigen Weſens entſpringt, die Liebe zu ſich ſelbſt (amor sui); der letztere aber derjenige, welcher aus der scient. libera hervorgehe, und ſich auf alles Erſchaffene beziehe. — Viel wichtiger iſt die Eintheilung des göttlichen Willens in den uns bekannten (manifesta) und den uns unbekannten (abscondita) Willen Gottes, weil ſie auf das Praktiſche Einfluß hat. Der uns bekannte Wille Gottes iſt das Sittengeſetz, das uns als göttliche, abſolut gebietende Ordnung unſrer ganzen Thätigkeit erſcheint, von welcher wir aus keinem Grunde abweichen dürfen, eben weil nur dieſe moraliſche Ordnung der uns als göttlicher Wille vollkommen bekannte Wille Gottes iſt. Der unbekannte Wille Gottes iſt aber die Ordnung alles Werdens im Weltall, das Wirken der Vorſehung, um den allgemeinen Weltzweck zu erreichen, zu dem das Werden des Einzelnen ſowohl als des Ganzen, als ſeinem endlichen Ergebniß, hinführen ſoll. Dieſer Wille Gottes iſt daher das Geſetz nicht unſers Thuns, ſondern unſers Leidens, und in Hinſicht ſeiner zeigt ſich die Religioſität als Vertrauen und Ergebung, ſo wie ſie bei dem bekannten Willen Gottes als moraliſche Liebe und Gehorſam erſcheint. Unbekannt iſt uns dieſer Wille, weil wir den Weltzweck nicht kennen, folglich auch die Zweckmäßigkeit aller Weltveränderungen nicht zu beurtheilen vermögen. Daraus ergiebt ſich, daß es unerlaubt ſey, für Zwecke, die wir für gut halten, uns unmoraliſcher (im

bekannten Willen Gottes verworfener) Mittel zu bedienen, indem wir dann den unbekannten Willen Gottes zum Grunde einer That machen, da er doch nur ein Leiden zuläſſet. Denn das, was uns als Wille der Vorſehung erſcheint, wird als ſolcher immer nur nach einem ganz ſubjectiven Urtheil erkannnt, alſo ſtets mit der Möglichkeit eines vollkommenen Irrthums, entweder in Hinſicht des Zwecks, oder doch wenigſtens der Mittel. Unſer Wille, wenn er ſich an den göttlichen anſchließen, mit ihm eins werden will, darf ſich daher nie vermeſſen, den unbekannten Willen Gottes enträthſeln, und ſich, gleichſam um Gott im Weltregimente behülflich zu ſeyn, von dem Gehorſam gegen den bekannten Willen (das Sittengeſetz) losſagen zu wollen, ſondern er muß ſich ſchlechthin begnügen, den bekannten Willen Gottes = die Pflicht, zu vollbringen, und die Leitung der Erfolge lediglich der Vorſehung überlaſſen.

Mit dieſer Eintheilung verwandt, und gleichfalls fürs Praktiſche wichtig, iſt die Eintheilung des göttlichen Willens in den veranſtaltenden und zulaſſenden (volunt. efficientem et permittentem), weil der Begriff der Zulaſſung mit der menſchlichen Freiheit zuſammentrifft, und in der Lehre von der Prädeſtination ſtreitig gemacht worden iſt. Gott hat nämlich in ſeiner Schöpfung auch Weſen hervorgebracht, die Menſchen, denen er das Bild ſeiner eigenen Vollkommenheit anerſchuf, nämlich die Vernunft, und die Kraft der Selbſtbeſtimmung im Handeln nach den Ausſprüchen der Vernunft. Damit hat er einen zwar ſelbſtſtändigen, aber nur in ihm ſelbſtſtändigen, folglich dem ſeinigen untergeordneten Willen in ſeine Schöpfung geſetzt, dem er keinen Zwang auferlegt, wie er wirken ſoll, ſondern dem er nur die Erkenntniß ſeines Geſetzes, und die Achtung für deſſen Würde und Wohlthätigkeit als moraliſche Verpflichtung im Handeln einpflanzte. Da die menſchliche Vernunft nicht ſo vollkommen iſt, wie die göttliche; ſo kann auch der Wille des Menſchen nicht abſolut mit dem Willen Gottes übereinſtimmen. Der Menſch wird alſo nach der ihm verliehenen Selbſtſtändigkeit, welche uns unſer Bewußtſeyn

hinlänglich verbürgt, und die durch nichts anderes verbürgt werden kann, bald Gottes Willen gemäß handeln, oder das Geſetz vollbringen, und darin beſteht ſeine Würde und ſein Verdienſt, — bald aber auch, da noch andere Antriebe auf ſeinen Willen wirken als die Vernunft, dem göttlichen Willen entgegen handeln, das Gott Mißfällige thun, — und dieß iſt ſeine Unwürdigkeit und Schuld. Doch bezieht ſich dieſe Selbſtſtändigkeit nur auf das Wollen, und zum Theil auf die That, nicht auf die Folgen derſelben. Dieſe ſind vielmehr in Gottes Gewalt allein, und deßwegen vermag der menſchliche Wille, er mag nun Gutes oder Böſes thun, nie Gottes Rathſchlüſſe über die Welt und Menſchen zu vereiteln, ſondern er muß ſie erfüllen, und auch ſeine Sünde muß dem Rathe Gottes dienen (Geneſ. 45, 5—8. 50, 20.). Denn da der menſchliche Wille von Gott erſchaffen und endlich iſt; ſo muß Gott auch die Summe aller möglichen Wirkungen dieſer erſchaffenen Kraft überſehen, und ſie zur Beförderung ſeines Willens leiten können. Soll nun nicht Gott dem von ihm ſelbſt geſchaffenen Willen alle Selbſtbeſtimmung rauben, d. h. ihn als Willen vernichten; ſo müſſen wir uns ſeinen Willen in Bezug auf den menſchlichen Willen anders vorſtellen, als wir ihn in Bezug auf das Vernunftloſe denken. Für das letztere iſt Gottes Wille ein nothwendig beſtimmender, der nicht nur das Ziel ſteckt, ſondern auch die einzelnen Schritte des Wegs vorzeichnet, durch den das Ziel erreicht werden ſoll, d. h. jeden einzelnen Erfolg, jede einzelne Veränderung mit Nothwendigkeit beſtimmt, ſo, daß nur ein Weg, der von ihm vorgezeichnete, möglich iſt. So handelt Gott in der Natur, weil er ihn keinen ſelbſtſtändigen Willen gab. Aber in Bezug auf die vernünftigen Geſchöpfe müſſen wir Gottes Willen nicht als einen nothwendig beſtimmenden (wodurch der endliche Wille als Wille vernichtet werden würde), ſondern als einen zulaſſenden denken. Ungeachtet nämlich Gott die Entwickelung aller Erfolge des menſchlichen Handelns mit Nothwendigkeit beſtimmt hat; ſo hat er doch den Entſchluß zum Handeln und die That ſelbſt der Selbſtbeſtim-

mung des Menſchen anheimgegeben, welche freiwillig ſich nach dem bekannten Willen Gottes beſtimmen ſoll. Daß dieſes geſchehe, beruht auf keinem phyſiſchen Zwange, und Gott läßt es daher geſchehen, daß der Menſch ſich auch nicht, wenigſtens in einzelnen Fällen und in kurzen Perioden ſeines Seyns, nach ſeinem bekannten Willen beſtimmt. Er kann dieſes geſchehen laſſen, da das Ergebniß des menſchlichen Thuns ſeinen unbekannten Willen, d. i. den Willen ſeiner Vorſehung, weder hindern noch vereiteln kann. Die Zulaſſung Gottes iſt alſo das Verhalten Gottes, nach welchem er die vernünftigen Weſen im Guten wie im Böſen nach ihrer Selbſtbeſtimmung handeln läſſet. Sie bezieht ſich alſo nicht nur auf die Sünde, ſondern auch auf die Tugend, und beſteht darin, daß er die Menſchen durch ſeinen allmächtigen Willen weder zwingt, nach dem Geſetz, noch ſie hindert, gegen das Geſetz zu handeln, obgleich jenes ſein Wohlgefallen, dieſes ſein Mißfallen erregt, daher er auch den Menſchen beſtimmt hat, allmählig ihm ähnlicher zu werden, und nur am Guten Wohlgefallen zu haben, und der Erkenntniß deſſelben zu folgen. Aus der Schrift vergleiche man Joh. 19, 10. 11. Apoſt. 14, 16. Pſ. 81, 13. Geneſ. 45, 5—8.

Daſſelbe Verhältniß des göttlichen Willens zu dem menſchlichen macht auch die Eintheilung in voluntatem absolutam et conditionatam erforderlich, die ſich daher nur auf die moraliſche Welt und auf moraliſches Handeln beziehen kann. Unbedingt nennt man Gottes Willen, wenn er etwas beſchließt, deſſen Wirklichwerden er nicht an eine zu erfüllende Bedingung gebunden hat, (z. B. der Rathſchluß die Welt zu erſchaffen und zu erhalten;) bedingt, wo dieſes der Fall iſt, z. B. der Rathſchluß, die Menſchen zu beſeligen, wenn ſie an Chriſtum glauben. Mark. 16, 16. Matth. 23, 37. Andere Beiſpiele ſ. Ezech. 18, 5. 9. 20, 21. Luk. 10, 25—28., wo die Worte: thue dieß, ſo wirſt du leben, auch einen bedingten Willen Gottes ausſprechen. — Die Vertheidiger der abſoluten Prädeſtination haben geläugnet, daß es einen bedingten Willen und bedingte Rathſchlüſſe Gottes gebe. Sie meinten, es werde dadurch ein doppel-

ter Wille in Gott geſetzt; einer, der erfüllt werde und einer, der nicht erfüllt werde; einer, der bei erfüllter Bedingung belohnen, und einer, der bei nicht erfüllter Bedingung nicht belohnen wolle. Es iſt jedoch in dieſen Fällen immer nur ein Wille, deſſen Rathſchluß man aber ſo zu faſſen hat: die Menſchen ſo zu behandeln, wie es ihr moraliſches Verhalten verdient, den Gehorſam zu belohnen, den Ungehorſam zu beſtrafen. Es iſt alſo ein Rathſchluß, jedoch mit alternirender Ausführung, Belohnung und Beſtrafung, Gewährung und Verweigerung, indem der menſchliche Wille auf zwei Seiten ausgehen kann, Gehorſam und Ungehorſam. Es war daher auch unrichtig, wenn man den bedingten Willen wieder eintheilte in voluntatem efficacem et non efficacem, denn einen unwirkſamen Willen Gottes kann es nicht geben; und wenn der Menſch die ihm geſetzte Bedingung nicht erfüllt, ſo bleibt Gottes Wille (ihn zu behandeln, wie er es verdient) immer derſelbe, und wird vollzogen, nur daß er dann verweigert und beſtraft. Denn Belohnung und Beſtrafung ſind ein Rathſchluß: „Vergeltung;“ und mit dem Einen iſt das Andere nothwendig geſetzt. — Auch iſt die Bedingung bei dem bedingten Willen keine Einſchränkung des Willens Gottes, weil dieſer die Bedingung ſelbſt ſetzt; er muß ſie aber ſetzen, wenn eine moraliſche Welt mit Selbſtbeſtimmung und Vergeltungsfähigkeit möglich ſeyn ſoll. Die Vorſtellung von bedingten Rathſchlüſſen Gottes iſt alſo in der Schrift und in der Natur der Sache gegründet, daher wir ſie auch ſchon bei Johannes Damascenus, Chryſoſtomus, den Scholaſtikern und Andern finden. (S. Buddeus theol. dogm. p. 240.) Nicht ſchicklich aber war es, wenn man dieſe Eintheilung durch voluntas antecedens (θέλημα πρῶτον oder προηγούμενον bei den Kirchenvätern) und consequens (θέλημα δεύτερον, ἑπόμενον) ausdrückte, weil in Gott keine Aufeinanderfolge und Veränderung der Rathſchlüſſe ſtatt findet. Noch weniger kann man die Eintheilung in volunt. beneplaciti und vol. signi billigen. Sie iſt ſchon wegen der Zweideutigkeit des Ausdrucks verwerflich, und an ſich unſtatthaft, ſo verſchieden man ſie auch

zu erklären geſucht hat. Es kann uns nur die Erklärung hier intereſſiren, welche einigen Grund in der Schrift zu haben ſcheint, nämlich daß vol. beneplac. (sive seria) der wahre und ernſtliche Wille Gottes ſey, vol. signi aber (non seria) das, was Gott nur vorgebe, als ob er es thun wolle. Man glaubte in Iſaaks Opferung und in den Stellen Jeſ. 38, 1 ff. Luk. 24, 28. Beiſpiele davon zu finden. Aber die letzte Stelle handelt gar nicht von Gott; die erſtere enthält offenbar einen durch das Gebet des Hiskias bedingten Rathſchluß Gottes, und der Befehl, Iſaak zu opfern, war nicht Wille Gottes, kann folglich auch keine Eintheilung des göttlichen Willens begründen. Auch würden dieſe altteſtamentlichen Stellen, als ſolche, ohnehin kein chriſtliches Dogma begründen können, ſo wie ſie auch beide eine Erklärung zulaſſen, wodurch ſie für die Dogmatik unbrauchbar werden. Mißbrauch dieſer Eintheilung aber war es, wenn einige Vertheidiger des unbedingten Rathſchluſſes meinten: Gott habe nur vorgegeben, daß er alle Menſchen beſeligen wolle, dieſes aber nur über einige ernſtlich beſchloſſen.

Die Wirkungen des göttlichen Willens heißen Rathſchlüſſe, decreta, d. h. Beſtimmungen des göttlichen Willens außer ſich zu wirken (actus voluntatis divinae). Sie heißen in der Schrift Gerichte, Gedanken, Gebothe, Wege, der Rath Gottes u. ſ. w. ſ. Pſ. 25, 10. 33, 9. 119, 75. Jeſ. 55, 8. 9. Luk. 7, 30. Röm. 11, 33. im N. T. auch πρόγνωσις, πρόθεσις, εὐδοκία, Eph. 1, 5. 11. Apoſt. 2, 23. Röm. 8, 28. 9, 11. 2 Tim. 1, 9. — Alle Rathſchlüſſe Gottes ſind von Ewigkeit her gefaßt (Eph. 1, 4.), weil in Gott keine Aufeinanderfolge der Vorſtellungen ſtatt findet; ſie ſind unveränderlich, weil Gott allwiſſend und allmächtig iſt (Apoſt. 5, 38. 39.), und für uns unbegreiflich, Röm. 11, 33. Sie werden 1) wie der göttliche Wille eingetheilt in bedingte und unbedingte; 2) in immanentia und transeuntia, in wiefern ſie entweder wie jede von Gott beſchloſſene, noch zukünftige Begebenheit, z. B. das Gericht, noch nicht in Erfüllung gegangen, oder bereits

vollzogen ſind, wie z. B. die Schöpfung, die Sendung Jeſu.

§. 56.
Nähere Beſchaffenheit des göttlichen Willens.

Nach den §. 53. angegebenen allgemeinen Beſtimmungen muß der Wille Gottes ſeyn 1) zeitlos, d. h. nicht in der Zeit entſtanden, als ein ewiger Wille, und in ſeinem Wirken nicht an die Zeit gebunden. Alle Rathſchlüſſe Gottes ſind alſo von Ewigkeit gefaßt, oder ſein Wille iſt ein einziger ewiger Actus. Wenn wir alſo Gott einen vorhergehenden und nachfolgenden Willen, und decreta immanentia und transeuntia zuſchreiben; ſo hat dieſes keine objective, ſondern bloß ſubjective Geltung. — 2) raumlos, er iſt weder in ſeiner Natur noch in ſeinen Wirkungen an die Bedingung des Raums oder Orts gebunden, alſo auch an keine Mittel. Gott bedarf alſo zur Vollführung ſeiner Rathſchlüſſe nicht wie der Menſch der Gegenwart im Raume, ſondern er kann auf alles unmittelbar, und auf alles zugleich einwirken (operative Allgegenwart). Auch bedarf er keiner Mittelsperſonen zu Ausführung ſeiner Rathſchlüſſe, und wenn die Schrift bisweilen der Engel als der Mittelsperſonen ſeiner Vorſehung erwähnt, ſo bedient ſich ihrer Gott nicht um ſeinetwillen, als ob er ihrer zu ſeinem Wirken bedürfe; ſondern um ihrer ſelbſt willen, weil er ſie im moraliſchen Wirken üben will, wie er denn auch oft auf Menſchen durch Menſchen wirkt. Vielmehr iſt ſein Wollen allein zur Bewirkung alles deſſen, was er will, daß es ſey und geſchehe, genug; ſeinen Vorſtellungen wohnt die vollkommenſte Kraft bei, ſobald er ſie ihnen geben will. Dieſes drückt die Schrift für menſchliche Schwäche faßlich und doch Gottes würdig ſo aus: ſein Wort, Befehl, (das Symbol des Willens) ſey genug, um alles hervorzubringen. (Geneſ. 1, 1 ff. Pſ. 33, 6. 9. Hebr. 11, 3.) — Gottes Wille iſt 3) unabhängig, es kommt ihm die vollkommenſte Spontaneität zu, d. h. er kann durch nichts außer Gott beſtimmt

werden, ſondern er enthält vielmehr die Beſtimmung für jeden andern Willen. Es vermag daher auch nichts ſeinen Willen zu verhindern, und er weiß ſelbſt die Gegenſtrebung der von ihm erſchaffenen Willen zur Beförderung ſeiner Rathſchlüſſe umzuleiten. (1 Kor. 1, 21. 27. Eph. 1, 5.) — Er iſt endlich 4) unveränderlich, d. h. er iſt weder eines Wachsthums noch einer Verminderung ſeiner Kraft unterworfen, (er bleibt ſich ewig ſelbſt gleich), und ändert nie in ſeinen Zwecken. — Er iſt daher nie bloßer Wunſch, Neigung, kein halber Wille, auch kein Zurathegehen mit ſich ſelbſt; er will auch nie etwas anders, als er von Ewigkeit gewollt hat, nimmt keinen ſeiner Rathſchlüſſe zurück, und führt zu keiner Reue. Röm. 3, 4. 11, 29. Hebr. 6, 17. vergl. 4 Moſ. 23, 19. 1 Sam. 15, 29. Pſ. 33, 10 f. 119, 89—91. Prov. 19, 21. Jerem. 4, 28. Mal. 3, 6. Wenn aber bisweilen im A. T. Gott Reue beigelegt wird (Geneſ. 6, 6 f. Jer. 18, 8. 10. Jon. 3, 10. Joel 2, 12—14); ſo iſt dieſes Anthropopathie der alten Welt, welcher der Gedanke zum Grunde liegt, daß der Menſch ſelbſt ſein Verhältniß zu bedingten göttlichen Rathſchlüſſen ändere.

§. 57.
Freiheit, Allmacht, Heiligkeit Gottes.

In dem bisher Geſagten liegen auch die Begriffe von Freiheit, Allmacht und Heiligkeit Gottes, und erhalten daraus ihre richtige Beſtimmung.

Der Begriff von Freiheit iſt von dem Menſchen auf Gott übergetragen worden, und umfaßt eigentlich die Spontaneität, die Allmacht und die Heiligkeit Gottes als Theile. Bezieht man nämlich das Wort Freiheit 1) auf den Urſprung des göttlichen Willens, ſo iſt ſie die vollkommenſte Spontaneität ſeines Willens, in wiefern dieſer mit ſeiner Kraft ſchlechthin und von Ewigkeit iſt, nicht aber durch irgend etwas außer Gott gegeben iſt. Er kann daher auch von nichts außer ſich ein Geſetz empfangen; der Grund aller ſeiner Rathſchlüſſe liegt in ihm ſelbſt; er iſt der erſte unab-

hängige Grund derſelben, (Eph. 1, 5.) ϑέλημα αὐτοῦ, im Gegenſatze eines ϑελήματος ἀλλοτρίου, vergl. v. 11. und 1 Kor. 1, 21. 27., wo der Grund der göttlichen Veranſtaltung bloß in den Willen Gottes geſetzt wird. Beſonders merkwürdig iſt Röm. 9, 6—24., wo Paulus zeigt, daß Gott alle äußerliche Vorzüge nach reiner Selbſtbeſtimmung und ohne alle Rückſicht auf Dinge außer ſich, austheilen könne. Dieſe abſolute Selbſtbeſtimmung nannten die Kirchenväter, und mit ihnen die Dogmatiker, τὸ αὐτεξούσιον. Dem Menſchen kommt Freiheit in dieſem Sinne (man könnte ſie metaphyſiſche Freiheit nennen) nicht zu, da er ein Geſchöpf Gottes iſt.

Freiheit kann man auch 2) beziehen auf die Vollziehung des göttlichen Willens, oder auf das Verhältniß deſſelben zu den außer Gott gehenden Wirkungen; und dieſe heißt Allmacht (omnipotentia), d. i. die Vollkommenheit ſeines Willens, daß er jede Wirkung hervorbringen kann, welche er vermöge ſeiner höchſten Vollkommenheit hervorbringen will. Der Begriff hat eine negative Seite: daß nichts außer Gott ſeinen Willen hindern, und nichts auf ſeinen Willen zwingend einwirken kann; und eine poſitive: daß er ſtets den Rathſchluß ſeines Willens vollſtrecken kann. Dieſes kann man die kosmiſche Freiheit Gottes nennen. Sie wird nicht aufgehoben oder eingeſchränkt durch die Freiheit des Menſchen im Handeln, weil dieſe untergeordnete Kraft erſt aus der Allmacht hervorgegangen iſt, und das vollkommenſte Wiſſen Gottes die ganze Summe möglicher Wirkungen der menſchlichen Freiheit überſchaut, und für die Beförderung der göttlichen Rathſchlüſſe verwendet. Die Allmacht iſt aber eben ſo wie der Wille Gottes überhaupt von dem göttlichen Verſtande nicht zu trennen, durch den ſie erſt Allmacht iſt und wird. Sie kann daher niemals das Falſche, Unſittliche und auch nicht das Widerſprechende, das ohnehin nichts iſt, thun. Das Merkmal im Begriffe der Allmacht, daß Gott thun könne, was er wolle, iſt daher nicht überflüſſig, ſondern weſentlich. — In der Schrift heißt Gott wegen dieſer Eigenſchaft παντοκράτωρ

(ſ. die Namen Gottes), es wird ihm eine כֹּחַ, δύναμις, גְּבוּרָה, ἐνέργεια, zugeſchrieben, und zwar die höchſte, welcher nichts widerſtehen könne (Joh. 10, 29. Eph. 1, 19. 3, 20. 1 Tim. 6, 15. vergl. Pſ. 77, 14. Jeſ. 8, 10. 13, 13.), und nach welcher er zu thun vermöge, was er wolle (Matth. 19, 26. Mark. 10, 27. Luk. 1, 37. 18, 27. Röm. 4, 18—21. Eph. 3, 20.[272]).

Endlich kann die Freiheit des göttlichen Willens 3) auch bezogen werden auf die Bewegungsgründe des Handelns, und in dieſer Rückſicht wird ihm *moraliſche Freiheit*, oder *Heiligkeit* beigelegt[273]). Die moraliſche Freiheit vernünftiger Weſen iſt aber nicht, wie man ſie oft fälſchlich aufgefaßt hat, eine Willkür im Handeln, ſo oder ſo zu handeln, das Gute *oder* das Böſe zu thun, zu handeln oder nicht zu handeln; ſondern das Vermögen des Menſchen, die vernünftigen Vorſtellungen ſeiner Seele (das Sittengeſetz) zur Regel ſeines Handelns zu machen, und dagegen den Antrieben der ſinnlichen Natur (denen das Thier allein folgt) zu widerſtehen (facultas agendi secundum rationis dictamina), oder die Macht, das Gute zu wählen. Bei den Menſchen wird daher die vollkommene Freiheit eine *moraliſche Nothwendigkeit* ſeyn, das Gute zu thun; ein Zuſtand, in welchem es ferner moraliſch

---

272) Eingetheilt hat man die Wirkſamkeit in potentiam absolutam, quae efficit aliquid sine caussis instrumentalibus, z. B. Schöpfung, und in ordinatam, quae utitur viribus rerum creatarum. S. Reinhards Dogm. S. 113. Die Eintheilung in potentiam immediatam und mediatam ſagt daſſelbe.

273) Man nennt dieſes auch oft κατ᾽ ἐξοχήν die Freiheit des göttlichen Willens, weil man gewohnt iſt, dem Menſchen in dieſem Sinne Freiheit zuzuſchreiben. *Reinhards* Definition Dogmat. S. 125.: illud attributum, quo Deus nulli coactioni obnoxius eligit ac decernit, quae summae perfectioni consentanea sunt, umfaßt die kosmiſche und moraliſche Freiheit. Ueber den Begriff derſelben ſ. *Reinhard's* Moral 1r Thl. S. 294 ff. *Schulze's* Grundriß der philoſ. Wiſſenſchaften, 1r Bd. S. 395. 2ter Bd. S. 252 f. *Platner's* philoſ. Aphorismen, 1r Bd. S. 502 ff. *Kant's* Kritik der prakt. Vernunft, S. 167 ff.

unmöglich iſt, das Böſe zu wollen und zu vollbringen. Solche moraliſche oder freie Nothwendigkeit iſt nun in Gott, deſſen Wille immer nur das Gute, das der vollkommenſte Verſtand erkennt, wollen kann (voluntas unice ad bonum determinata). Und dieſes iſt die Heiligkeit Gottes, d. h. diejenige Eigenſchaft, nach welcher ſein Wille ſtets mit dem vollkommenſten Verſtande genau übereinſtimmt, oder: die Harmonie ſeines Wollens und Wirkens mit ſeiner weſentlichen Vollkommenheit ſelbſt*). Seine eigene Vollkommenheit iſt ihm unverbrüchliches Geſetz des Wirkens. — Die Dogmatiker gaben nicht immer eine richtige Erklärung dieſes Attributs. Denn wenn ſie dieſelbe, wie Calov, Quenſtedt, Hollaz auch auf das Weſen Gottes (sanctitas essentialis) bezogen, ſo war dieſes der Begriff der Vollkommenheit ſelbſt. Andere bezogen ſie auf die Uebereinſtimmung des göttlichen Willens mit dem Sittengeſetze, oder dem Rechten und Guten, gleich als ob dieſes etwas außer Gott, etwas Objectives wäre, und beſchrieben ſie ſo, wie man die vollkommene Tugend eines erſchaffenen Weſens beſchreiben würde[274]). Das Sittengeſetz iſt aber ſelbſt erſt ein Ausfluß des göttlichen Verſtandes und Willens, und das, was Gut und Recht iſt, hat den Grund, warum es Gut und Recht iſt, in dem vollkommenſten Verſtande. Dieſer erkennt überall und ſtets das Wahrſte und Heilſamſte; folglich muß Gott, da er in ſeiner Vollkommenheit ſich ewig

---

*) Ammon in der summa p. 92. „consensus voluntatis liberrimae perfectissimus cum legibus intellectus sapientissimi.“

274) Baier comp. th. posit. p. 170.: sanctitas est rectitudo divinae voluntatis, qua omnia, quae recta atque bona sunt, aeternae suae legi conformiter vult. Morus (epit. §. 11.): Deum semper et utique velle et agere, quod rectum est, expertem vitiositatis. Reinhard: illud attributum, quo Deus non nisi honesta et bona appetit et probat. Döderlein: studium boni rectique. Henke: ab omni labe et vitio purissimus, omnis pravi osor irreconciliabilis, boni rectique amantissimus. Kant: die höchſte Uebereinſtimmung des göttlichen Willens mit dem Sittengeſetze.

gleich bleibt, auch dieſes allein wollen, oder lieben. Daher auch die Erklärung von Buddeus (instit. theol. d. p. 252.) „quando Deus se ipsum amore purissimo amare concipitur, ut simul ab omni imperfectione remotus, secretus, separatus censeatur, amor ille vocatur sanctitas,“ ſo viel Befremdendes ſie auch zu haben ſcheint, ſich dennoch rechtfertigen läßt. Denn der Vollkommenſte muß die höchſte Vollkommenheit (= ſich ſelbſt) lieben, und folglich derſelben gemäß handeln. Das Weſen deſſen alſo, was Gott als abſolut gut wohlgefällt, kann nicht durch das arbitrium divinum, oder eine Art von Willkür, welche in Gott nicht ſtatt findet, da ſeine Freiheit eine moraliſche Nothwendigkeit iſt, und auch nicht durch das Merkmal des allgemein Wohlthätigen und Heilſamen, in wiefern dieſes aus der höchſten Vollkommenheit erſt abgeleitet iſt, beſtimmt werden; ſondern allein durch die unveränderliche vollkommenſte Erkenntniß. Tugend alſo, in wiefern dieſes Wort entweder ein Beſtreben (studium), oder eine erworbene Fertigkeit (habitum) im Guten bezeichnet, kann Gott nicht zugeſchrieben werden; und in der Schrift entſpricht ἀρετή, Gott beigelegt, unſerm Begriffe der Tugend keineswegs. 1 Petri 2, 9. 2 Petri 1, 3. — Daß nun aber Gott Heiligkeit beigelegt werden müſſe, bedarf keines Beweiſes; denn der vollkommenſte Verſtand muß den Willen vollkommen beherrſchen, und das vollkommenſte Weſen muß das Vollkommenſte nicht nur erkennen, ſondern auch beſitzen, lieben und wollen. Ein Erfahrungsbeweis der göttlichen Heiligkeit iſt das Sittengeſetz, das Gott in unſre Seele legte, und die Bekanntmachung und Beſtätigung dieſes Geſetzes durch Offenbarung. — Die Heiligkeit Gottes heißt in der Schule justitia Dei interna, in wiefern ſie von der Gerechtigkeit (just. externa) unterſchieden wird, und man nennt Gott deßwegen ἀναμάρτητον (impeccabilem), und ſchreibt ihm ἀναμαρτησίαν (impeccabilitatem) zu. Das hebr. קָדוֹשׁ aber, ſo wie auch ἅγιος im N. Teſt. öfters, involviren nicht nothwendig den Begriff der moraliſchen Heiligkeit. Denn ἅγιος (von τὸ ἅγος, reverentia, religio, die Scheu)

iſt zunächſt: heilige Scheu, Ehrfurcht einflößend, reverendus, colendus; dann: Gotte geweiht, vom gemeinen Gebrauche geſondert zu einem religiöſen; von Menſchen: einer der ſich Gotte weihet, der Gott ſcheuet, der Fromme; und, weil das, was Gotte geweiht war, rein und fleckenlos ſeyn mußte, der Reine, Fleckenloſe. Faſt eben dieſes gilt vom Hebräiſchen קָדוֹשׁ. Im alten Teſt. ſcheint קָדוֹשׁ von Gott nie im moraliſchen Sinne gebraucht zu ſeyn; denn auch Levit. 19, 2. ſteht es weit wahrſcheinlicher*) in der Bedeutung purus ab omni labe, und ſelbſt in den apokryphiſchen Büchern kommt ἅγιος ſelten, und nur in alexandriniſchen Schriften (z. B. 3 Makk. 17, 1.), im moraliſchen Sinne vor, und lieber wird Gott daſelbſt μισύβρις, μισοπόνηρος, 3 Makk. 6, 9. Fragm. Eſth. 8. genannt, oder die Heiligkeit umſchrieben, wie Sir. 12, 6. 15, 12. 13. Weish. 14, 9. Auch Lev. 20, 7. iſt, in Verbindung mit v. 1—7. betrachtet, heilig in ſeiner erſten Bedeutung zu nehmen, oder aufs ganze moſaiſche Geſetz und deſſen Beobachtung, in wie fern man ſich dadurch von andern Völkern abſonderte, zu beziehen. Hingegen wird Gott die Vollkommenheit, welche wir Heiligkeit nannten, im A. T. allerdings beigelegt, und verſichert, daß er in ſeinem Weſen heilig ſey, Deut. 32, 4., und nur allein die Tugend und Sittlichkeit liebe. S. Pſ. 11, 7. 5, 5—7. Pſ. 33, 5. und Pſ. 15. ganz. — Im N. Teſt. aber wird Gott von Jeſu offenbar in Bezug auf moraliſche Vollkommenheit τέλειος genannt Matth. 5, 48. vergl. 19, 17.; Paulus fordert die Chriſten auf, durch ſittliche Vollkommenheit das Ebenbild Gottes an ſich herzuſtellen, Eph. 4, 24.; Petrus nennt Gott ausdrücklich im moraliſchen Sinne ἅγιον, 1 Petri 1, 15. 16., wie man aus dem Gegenſatz v. 14. ſieht, vergl. 1 Petr. 3, 11. 12.; Jakobus verſichert, Gott ſey ἀπείραστος κακῶν, (d. i. omnis vitii expers, non sollicitatus a peccandi cupidine), und er reize daher auch niemanden zur Sünde (Jak. 1, 13.), vielmehr (v. 17.) komme von

*) S. Ammons bibl. Theol. 1r Thl. S. 138.

ihm nur das Gute, und Vollkommne; und Johannes endlich nennt Gott nicht nur ἁγνὸν 1 Joh. 3, 3., weil er (vergl. v. 4.) von aller Sünde und allem Irrthume frei ſey, ſondern ſagt auch von ihm, er ſey das reinſte Licht, und keine Finſterniß in ihm 1 Joh. 1, 5.; ein Tropus, durch welchen bekanntlich die intellectuelle und moraliſche Reinheit eines Weſens bezeichnet wird.

§. 58.

4) Relative göttliche Attribute, die wir auf Verſtand und Willen Gottes gemeinſchaftlich beziehen.

a) Gerechtigkeit.

Wir legen Gott auch Eigenſchaften bei, die wir auf ſeinen Verſtand und Willen gemeinſchaftlich beziehen, und deren Begriff eine Thätigkeit Gottes auf die Welt involvirt. Nämlich in Hinſicht der moraliſchen Welt die Gerechtigkeit, in Hinſicht der moraliſchen und phyſiſchen Welt zugleich die Güte, Wahrhaftigkeit und Weisheit.

Dem vollkommenſten Verſtande als dem Urquell alles Wahren und Guten und dem vollkommenſten Willen, als dem Grunde, warum Gott dieſes Wahre und Gute auch außer ſich in ſeiner Schöpfung realiſirt ſehen will, gehört gemeinſchaftlich der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit (justitia κατ' ἔξω, externa, zum Unterſchiede von der justitia κατ' ἔσω, interna, oder der Heiligkeit) an. Der göttliche Verſtand und Wille thut ſich der vernünftigen Welt kund durch Anſtalt (Geſetz) und That (Vergeltung).

Wenn nämlich Gott nur das lieben kann, was vollkommen iſt, und mit der ſittlichen Güte ſeines Weſens übereinſtimmt; ſo muß er auch, weil das ſittlich Gute einen abſoluten Werth hat, wollen, daß ſeine vernünftigen Geſchöpfe heilig ſeyen, d. h. daß ihr Wille und Handeln mit dem Sittengeſetze = der höchſten Vernunft, übereinſtimme. 1 Petri 1, 15. 16. 1 Theſſ. 4, 3. Jak. 1, 13. Um dieſe Abſicht zu erreichen, mußte er ihnen das Sittengeſetz, oder den Unterſchied zwiſchen gut und böſe, bekannt machen, und

über deſſen Beobachtung wachen, indem er das Gute belohnt und das Böſe beſtraft. Hieraus entwickelt ſich der Begriff von der göttlichen Gerechtigkeit, als der Eigenſchaft Gottes, nach welcher er als Oberherr aller vernünftigen Weſen dieſen Geſetze vorſchreibt, und deren Beobachtung belohnt, deren Uebertretung aber beſtraft; (attribut., quo Deus leges fert ac tuetur Reinhard S. 121.). Da ſonach die Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen größtentheils, wenn auch nicht ganz*), nach ihrem moraliſchen Verhalten von Gott beſtimmt wird; ſo kommt es auf daſſelbe heraus, wenn andere die Gerechtigkeit ſo definiren: attrib., quo Deus fata hominum spirituumque in universum constituit ad normam meriti vel culpae (Ammon, summa p. 96.). Und weil die Abſicht, warum uns Gott Geſetze gab, und über deren Beobachtung wacht, keine andre iſt, als uns wahrhaft glücklich zu machen; ſo erklärt es ſich, wie man auch (z. B. Leibnitz, Wolf) die Gerechtigkeit Gottes benignitatem ad leges sapientiae temperatam definiren konnte. Doch iſt die erſte Beſtimmung vorzuziehen, weil das Weſen eines göttlichen Attributs nicht aus der Abſicht, ſondern aus der Natur ſeines Wirkens zu beſtimmen, und das Merkmal, Geſetze geben, nicht von dem Begriff der Gerechtigkeit abzuſondern iſt. Man theilte ſie 1) in justit. legislatoriam (antecedentem, dispositivam) und 2) in rectoriam vel judiciariam (consequentem, distributivam, exsecutivam); die letztere wieder in just. remuneratoriam, in wiefern ſie belohnt, und punitivam, in wiefern ſie beſtraft, und legt ihr die Eigenſchaft bei, daß ſie 1) universalis ſey, d. i. ſich über alle vernünftige Weſen ohne Ausnahme erſtrecke (Eph. 6, 8. 9.) 2) a partium studiis aliena, Job. 34, 19. Coloſſ. 3, 25. 4, 1. 1 Petr. 1, 17. Röm. 2, 11., und 3) per sapientiam moderata, Jeſ. 28, 23 ff. Röm. 11, 33.

---

*) Das Leben, die Freuden dieſer Erde, die Sendung Jeſu ꝛc. hangen nicht von unſrer Moralität ab, ſondern ſind Geſchenke der freien (d. i. nicht durch unſer Verhalten bedingten) Güte Gottes.

Daß Gott gerecht ſeyn müſſe, folgt nicht nur aus dem Begriffe der höchſten Vollkommenheit und der Heiligkeit nothwendig, ſondern es wird uns auch verbürgt durch die uns eingepflanzte Stimme des Gewiſſens (Röm. 2, 14 f.), durch die Güte Gottes, welche das Glück der vernünftigen Weſen will, durch die Bekanntmachung des Sittengeſetzes, und durch die Erfahrung, welche uns ſehr ſichtbar die Vergeltung des Guten und Böſen erkennen läßt.

Die Schrift nennt Gott häufig den gerechten (δίκαιον, צַדִּיק), und legt ihm Gerechtigkeit bei (δικαιοσύνη, צְדָקָה), und verſichert, er belohne das Gute und beſtrafe das Böſe, und ſey ein unparteiiſcher und gerechter Richter aller Menſchen. S. aus dem A. T. Geneſ. 18, 25. Deut. 10, 17. 28, 63 f. Pſ. 7, 9—18. 9, 5. 10, 17. 18. Pſ. 11. ganz. Pſ. 18, 21—27. Pſ. 36, 7. 145, 17. Hiob 34, 10—12. 35, 5—8. Kohel. 12, 14. Mal. 2, 17. 3, 13—18. — Aus dem N. Teſt. Matth. 11, 22—24. 18, 32 ff. Luk. 12, 47 f. Röm. 1, 18. 2, 6—13. 10, 5. 1 Kor. 3, 8. 2 Kor. 5, 10. 9, 6. Eph. 6, 8. Koloſſ. 3, 25. 1 Theſſ. 5, 9. 2 Theſſ. 1, 5—7. 2 Tim. 4, 8. Hebr. 6, 10. 10, 30. 12, 6 ff.

Was 1) die geſetzgebende Gerechtigkeit Gottes betrifft; ſo müſſen alle Geſetze Gottes ſeiner höchſten Vollkommenheit angemeſſen, d. h. heilig und wohlthätig ſeyn. Göttliche Geſetze ſind Regeln des moraliſchen Lebens von Gott den vernünftigen Geſchöpfen vorgeſchrieben. Die Urſachen, warum er ſie uns gab, ſind theils ſeine innere Vollkommenheit, welcher er dadurch Genüge leiſtet, theils die Erreichung des Entzwecks, zu dem er uns erſchuf. Die göttlichen Geſetze theilt man in natürliche (naturales, necessarias), und in willkürliche (positivas, arbitrarias). Die natürlichen ſind ſolche Vorſchriften des Lebens, welche aus der natürlichen Einrichtung unſers Weſens und deſſen Verbindung mit der Welt hervorgehen; z. B. du ſollſt nicht ſtehlen, nicht tödten u. ſ. w. Sie werden alle, mehr oder weniger deutlich, von der Vernunft erkannt; doch ſind ſie in der Offenbarung wiederholt, um theils der Schwäche unſrer Erkenntniß nachzuhelfen, theils den oft wankenden

Gehorſam gegen dieſelben zu befeſtigen. Nothwendig nannte man dieſe Geſetze, weil ſie ſich auf die unveränderliche (alſo hypothetiſch-nothwendige) Beſchaffenheit unſers Weſens und unſrer Verhältniſſe gründen. — Die poſitiven Geſetze Gottes ſind ſolche Vorſchriften des Lebens, welche nicht aus der Natur unſers Weſens und der Welt nothwendig herfließen, deren Verbindlichkeit die Vernunft nicht erkennt, ſondern welche uns Gott beſonders (d. i. durch Offenbarung) bekannt gemacht hat: z. B. im Chriſtenthum die Taufe und das Abendmahl. Sie heißen arbiträre, ſowohl weil ſie veränderlich ſeyn können, als auch weil ſie durch einen beſondern Rathſchluß (actum arbitrii divini) Gottes begründet werden. Auch ſie müſſen, wie die natürlichen Geſetze, die Abſicht haben, den Menſchen zu ſeiner Beſtimmung zu erziehen; aber ſie können für dieſen Zweck in verſchiedenen Perioden der Menſchheit verſchieden und wechſelnd ſeyn nach der Beſchaffenheit der Culturſtufe, auf welcher die Menſchheit ſteht, und der Zeit und des Orts. In der moſaiſchen Religion finden wir z. B. die Beſchneidung und eine Menge arbiträrer Vorſchriften, deren Zweckmäßigkeit Michaelis in ſ. moſ. Recht entwickelt hat; in dem Chriſtenthum aber nur wenige[275]).

Die Naturaliſten haben zwar geläugnet, daß Gott poſitive Geſetze geben wolle und könne; aber ihre Vorwürfe trafen mehr menſchliche Einrichtungen, die man an die Stelle der göttlichen geſetzt hatte, mehr die moſaiſche Religionsverfaſſung, welche aufgehoben iſt und jederzeit relativ auf ihr Zeitalter beurtheilt werden muß, mehr den

275) J. G. Toellner disquis. utrum Deus ex mero arbitrio potestatem suam legislatoriam exerceat, an vero ita, ut humana ratio etiam legum divinarum perfectionem perspiciat? Lugd. Bat. 1770. — ed. 2. Francof. 1775. und dazu als Anhang: J. C. Velthusen diss. de legibus divinis non simpliciter arbitrariis. Gött. 1775. Wiedergedruckt in den Commentat. theol. Vol. III. p. 185 u. 518. Pistorius: de legibus divinis non a mero Dei arbitrio proficiscentibus. Ebendaſ. Böhme in Tzſchirner's Memorabilien. 2r Bd. 2s St.

Mißbrauch, den die Verkehrtheit der Menſchen von den arbiträren Vorſchriften Gottes gemacht hat, als die Sache ſelbſt. Die arbiträren Geſetze heben die natürlichen nicht auf, und können dieſes nicht, weil beide von Gott ſind, und Gott ſich nicht widerſprechen kann. Sie ſchwächen auch nicht das Anſehen der natürlichen Geſetze, es müßte denn die Thorheit der Menſchen den poſitiven Geſetzen einen ungebührlichen Vorzug geben, und die Vernachläſſigung der natürlichen durch ängſtliche Beobachtung der poſitiven zu compenſiren ſuchen. Eben ſo wenig kann man die poſitiven Geſetze Gottes für eine Gott unanſtändige Nachhülfe der natürlichen erklären. Denn eine Vermehrung der Geſetze iſt keine Nachhülfe, beſonders wenn dieſe Vermehrung auf veränderlichen Verhältniſſen beruht, wie es hier der Fall iſt. Die poſitiven Geſetze nämlich ſind auf die beſondern Bedürfniſſe der zur Vollkommenheit fortſchreitenden und fortzuführenden Menſchheit berechnet, und hängen mit dem Inſtitut göttlicher Offenbarung, von dem ſie einen Theil ausmachen, genau zuſammen. Auch die natürlichen Geſetze ſind nur nach und nach deutlicher und vollſtändiger erkannt worden. Die Abſichten der einzelnen poſitiven Geſetze müſſen aus ihrer beſondern Beziehung auf die menſchliche Vollkommenheit erkannt werden; im Allgemeinen aber dienen ſie, 1) dem Menſchen Gelegenheit zu geben, ſeinen Gehorſam gegen Gottes Willen überhaupt, beſonders den uneigennützigen Gehorſam um des Geſetzes willen, zu üben und zu ſtärken; 2) die Fertigkeit, den Willen Gottes zu thun, zu erhöhen; und 3) den abergläubiſchen und willkürlichen Gottesverehrungen, auf welche der ſich ſelbſt überlaſſene Menſch ſo leicht verfällt, vorzubeugen, und einen vernünftigen und würdigen Gottesdienſt zu begründen[276].

---

276) Eine vorzügliche Schrift hierüber iſt: J. A. Ernesti vindiciae arbitrii divini in religione constituenda. Wiedergedruckt in ſeinen Opusc. theol. Vergl. Doederlein institut. theol. chr. T. I. p. 333 sqq.

Was 2) die vollziehende (vergeltende) Gerechtigkeit Gottes betrifft, ſo iſt ſie die Eigenſchaft deſſelben, nach welcher er die vernünftigen Weſen nach dem Verhältniſſe ihres Willens zum Sittengeſetz behandelt; er belohnt nämlich das Sittlichgute, und beſtraft das Sittlichböſe. Belohnung (praemium) des Guten iſt jede aus der Beobachtung des Geſetzes entſpringende Folge, durch welche das Gefühl unſeres Glücks erhöhet und erweitert wird (quodvis bonum cum obedientia erga leges conjunctum; Reinhard S. 123.); Strafe (poena) des Böſen iſt jede aus der Verletzung des Geſetzes entſpringende Folge, durch welche das Gefühl unſers Wohlſeyns vermindert, und das Gefühl des Schmerzes erregt wird (mala cum violatione legum divinarum conjuncta). Die Cauſſalverbindung alſo zwiſchen ſittlichen Handlungen und ihren von ſelbſt entſpringenden, oder beſonders damit verknüpften Folgen iſt es, was das Gute für uns, oder für die ſubjective Anerkennung, zur Belohnung, das Uebel zur Strafe macht. Wo dieſe Cauſſalverbindung nicht zu erkennen iſt, da nennen wir das Gute, das uns begegnet, Glück, das Uebel aber Unglück[277]. Deßhalb unterſcheidet Ammon (in der wiſſenſchaftl. prakt. Theol. S. 66 f.) richtig zwiſchen objectiver und ſubjectiver Vergeltung. Objectiv iſt ſie ihm die Verbindung entweder der Glückſeligkeit mit der Tugend, oder der Unglückſeligkeit mit der Sünde; ſubjectiv aber iſt Belohnung: die Verbindung des Wohlſeyns mit dem Bewußtſeyn der Tugend; und Strafe: die Verbindung des Leidens mit dem Bewußtſeyn der Schuld.

277) In der Schrift heißen die Belohnungen oft ἀγάπη Θεοῦ, ſynekdochiſch als Folgen des Wohlgefallens Gottes an der Sittlichkeit; die Strafen aber ὀργὴ Θεοῦ, nach derſelben Figur, als Folgen des Mißfallens am Böſen. S. Röm. 1, 18. 2, 8. 1 Theſſal. 1, 10. 5, 9. Joh. 3, 36. Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß dabei von aller menſchlichen Leidenſchaft, welche jene Worte bezeichnen, zu abſtrahiren und nur das Allgemeine, der höchſten Vollkommenheit Gemäße, was dieſen anthropopathiſchen Ausdrücken zu Grunde liegt, allein feſtzuhalten iſt.

Die Urſachen, warum Gott das Gute belohnt und das Böſe beſtraft, ſo wie die Zwecke, die er dadurch zu erreichen ſucht, liegen, ſtreng genommen, außer dem Kreiſe unſrer Erkenntniß; denn ſie fallen zuſammen mit dem Weltzweck, zu dem alles Werden in der Welt hinführen ſoll, gehören alſo dem uns unbekannten Willen Gottes an. Wir können alſo darüber, ſo wie über den Weltzweck überhaupt, nur a priori, aus der Idee Gottes etwas beſtimmen, was alſo nur innere ſubjective Geltung hat, und wobei in der Anwendung auf das Einzelne um ſo eher ein Irrthum möglich iſt, da wir von dem Reiche moraliſcher Weſen nur ein Glied, den Menſchen, kennen, von dem kein ſicherer Schluß auf das Ganze zu machen iſt. Nach dem, was unſre Vernunft hierüber ſagen kann, ſtellt ſich uns Grund und Ziel der Vergeltung doppelt dar; als ſubjectiv und objectiv, je nachdem wir beides auf Gott, oder auf die ſittlichen Geſchöpfe beziehen. Vermöge der vollkommnen Independenz des höchſten Weſens und des idealen Begriffs der höchſten Vollkommenheit muß der letzte Grund alles deſſen, was Gott thut, bloß in ihm ſelbſt geſucht werden, und alle objective Gründe und Zwecke können den ſubjectiven in Gott nicht coordinirt, ſondern nur ſubordinirt ſeyn. So iſt auch der letzte Grund und der höchſte Zweck der Vergeltung des Guten und Böſen in Gott zu ſuchen; folglich bloß ſubjectiv. Gott muß nämlich auf die höchſte moraliſche Vollkommenheit, die er beſitzt, den höchſten Werth legen, ſie abſolut lieben, folglich auch ein abſolutes Wohlgefallen am ſittlich Guten, und ein abſolutes Mißfallen am ſittlich Böſen haben. Dieſe nothwendige Liebe zum moraliſch Vollkommnen iſt der letzte Grund ſeiner Gerechtigkeit. Gott muß nun aber auch dieſer Liebe gemäß handeln, und ſein Mißfallen am Böſen, ſo wie ſein Wohlgefallen am Guten den der Moralität fähigen Geſchöpfen zu erkennen geben, um nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu ſtehen, ſondern ſich ſelbſt Genüge zu leiſten; und dieſes iſt der letzte Zweck der Vergeltung. Beide ſind aber ſubjectiv, und begründen die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, wenn auch kein ob-

jectiver Grund vorhanden wäre, hinlänglich. Indeſſen laſſen ſich auch objective Urſachen und Zwecke der Vergeltung erkennen, die entweder allgemeine oder individuelle, immer aber den ſubjectiven ſubordinirt ſind. Gott kann nämlich vergelten 2) um der vernünftigen Weſen ſelbſt willen, und zwar a) um aller, und b) um einzelner willen. — Da es die höchſte Vollkommenheit ſelbſt iſt, welche Gott den vernünftigen Geſchöpfen, als Regel ihres Verhaltens, bekannt gemacht hat, dieſe Vollkommenheit aber ewig unveränderlich, folglich nur eine iſt; ſo müſſen auch alle Geiſter (Engel, Menſchen) nur Ein Geſetz, nur Eine Tugend haben; — der Wille Gottes im ganzen Reiche vernünftiger Weſen iſt nur einer. Belohnungen und Strafen an einzelnen Mitgliedern dieſes Reichs vollzogen, ſind fortgehend factiſche Offenbarungen dieſes Willens, welche ein Bewegungsgrund, ſo wie die mit der Tugend verbundene Seligkeit und die auf das Laſter folgende Unſeligkeit ein Anreiz für die vernünftigen Weſen ſeyn ſollen, das Geſetz zu beobachten. Gott ſtraft alſo oder belohnt, um den Weltzweck, für welchen er die ſittlichen Weſen erſchuf, zu erreichen. Ueber dieſen Zweck der Vergeltung ſ. Levit. 10, 3. Pſ. 50, 21. 51, 6. Er iſt aber dem angegebenen ſubjectiven Zwecke untergeordnet, weil der Grund, warum Gott die Sittlichkeit außer ſich realiſirt ſehen will, kein andrer iſt, als die Liebe zur höchſten moraliſchen Vollkommenheit, die er ſelbſt beſitzt. — Wenn alſo auch das Individuum, dem vergolten wird, es nicht erkennt, daß das Gute oder Böſe, welches ihm widerfährt, Vergeltung ſey; ſo kann dieſes die vergeltende Gerechtigkeit nicht unthätig machen, denn ſie wirkt nicht allein für dieſen individuellen Zweck, ſondern für den Weltzweck aller vernünftigen Weſen. Ja es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß der Gang der göttlichen Vergeltung in den Schickſalen der Menſchen öfters von keinem Sterblichen, ſondern allein von den höhern Geiſtern und den Seelen der Vollendeten erkannt wird. Deßwegen muß uns die göttliche Vergeltung in den Schickſalen der Menſchheit oft räthſelhaft ſeyn, daher wir uns durch dieſes Räthſelhafte

in dem Glauben an eine göttliche Weltregierung nicht wankend machen laſſen dürfen.

Die göttliche Vergeltung kann aber auch den **individuellen Zweck** haben, das Individuum, dem ſie vergilt, zu beſſern und dadurch zu beglücken, das Individuum zu dem Weltzweck zu führen. 1 Kor. 11, 32. Jeſ. 26, 9. 28, 19. Der letzte Grund aber iſt auch hier wieder die Liebe Gottes zur moraliſchen Vollkommenheit ſeines eignen Weſens, vermöge welcher er der ſeligſte iſt. — Fehlerhaft iſt es daher, wenn man dieſen individuellen Zweck der göttlichen Vergeltung für den einzigen überhaupt hält[278]). Dieſes erhellt nicht nur aus dem bisher Geſagten, ſondern auch daraus, daß die Erreichung dieſes Zwecks nicht unbedingt, ſondern bedingt möglich iſt; daß alſo, wenn dieſer Zweck nicht erreicht würde, Gott nicht Gerechtigkeit üben könnte; folglich eine Eigenſchaft Gottes von der Beſchaffenheit der Menſchen abhängig werden würde. Nämlich nur dann iſt dem einzelnen Menſchen das Gute Belohnung und das Uebel Strafe, nur dann alſo kann dieſer individuelle Zweck der Vergeltung erreicht werden, wenn er den Cauſſalzuſammenhang zwiſchen ſeinem moraliſchen Verhalten und dem Guten oder Böſen, das ihn trifft, erkennt und anerkennt. Daraus würde folgen, daß Gott nur dann, wenn der Menſch dieſen Cauſſalzuſammenhang anerkennt, Vergeltung üben könnte. Der Sünder aber empfindet dieſen Zuſammenhang oft nicht; der Gottesverächter, Ungläubige und Rohe läugnet ihn ſogar, daher auch die natürlichen Strafen der Sünde, die in den Leiden dieſes Lebens beſtehen, ſo oft nicht für Strafe anerkannt werden, und keine Beſſerung wirken. In ſolchem Falle alſo ſollte Gott, wenn er bloß ſtrafte um zu beſſern, gar nicht ſtrafen, da der Zweck der Strafe

278) Dieß geſchah in **Eberhards** Apologie des Socrates, 1r Thl. S. 113 ff. **Steinbarts** Syſtem der Glückſeligkeitslehre des Chriſtenthums, S. 67 ff. Vergl. **Abicht**, die Lehre von Belohnung nnd Strafe. Erl. 1796. 8. und **Eckermanns** theolog. Beiträge, 3r Bd. 1s und 2s St. — Dagegen **Flatts** Magaz. für Dogm. 1s St.

nicht erreicht wird. Denn die Wirkungen der irdiſchen Strafen auf eine nachfolgende Beſſerung in der Ewigkeit zu beziehen, wäre eine willkürliche Annahme, um ſo mehr, da nach der Erfahrung die Erinnerung unſrer Handlungen und der daher entſpringenden Unannehmlichkeiten ſich aus unſerm Gedächtniſſe zu verlieren pflegt. Damit würde man die göttliche Strafgerechtigkeit alſo nur auf die Fälle einſchränken müſſen, wo Gott vorher ſähe, daß die Strafe Beſſerung wirken werde. Dieſes ſtritte aber gegen das Weſen Gottes, in welchem die Gerechtigkeit eine abſolute Eigenſchaft iſt; gegen die Erfahrung, welche lehrt, daß die Vergeltung, beſonders die natürliche, eintritt, wenn ſie auch von den Menſchen nicht anerkannt wird, und keine Beſſerung bewirkt; und endlich gegen die Schrift. S. Röm. 2, 1—10. Jer. 2, 30. Jeſ. 1, 5. Gott vergilt alſo nicht nur um eines Menſchen, ſondern auch um aller Menſchen, aller Geiſter, und um ſein ſelbſt willen; er vergilt daher auch, wenn das Individuum die Hand der ewigen Gerechtigkeit nicht erkennt, ſondern in ſeinen Schickſalen nur Zufall, nur Glück oder Unglück ſieht. Es iſt alſo irrig, wenn man namentlich die Abſicht der Strafen nur in die Beſſerung des Individuums ſetzt, und dabei das Verhältniß Gottes als eines Vaters der Menſchen zu weit anwendet. Zwar erkennt die Schrift dieſe παιδείαν (justitiam paedeuticam nannten ſie viele) an, 1 Kor. 11, 32. Jeſ. 26, 9. Hebr. 12, 5—11.); aber ſie erklärt dieſen untergeordneten Zweck, der ſo oft nicht erreicht wird, weder für den einzigen, noch für den höchſten, warum Gott vergelte.

Die Eigenſchaften der Vergeltung beziehen ſich theils auf die Form, theils auf die Materie unſrer ſittlichen Handlungen. Was die Form derſelben betrifft, ſo richtet uns Gott nicht allein nach der objectiven Einſtimmung unſrer Handlungen mit dem Geſetze (Legalität), ſondern auch nach der Einſtimmung unſrer ſubjectiven Maximen des Handelns mit dem Sittengeſetze (Moralität). Erfüllung des Geſetzes aus verwerflichen Abſichten kann er daher eben ſo wenig als Verletzung des Geſetzes aus

guten Abſichten für Tugend anſehen und belohnen, ſondern er wird beides beſtrafen. Gott beurtheilt und vergilt uns ferner nach den Anſtrengungen, die uns die Tugend oder das Laſter koſtet, nach der Freiwilligkeit und Beſonnenheit, nach der Luſt und dem Wohlgefallen, mit dem wir handelten, und nach der Gewalt und dem Einfluß der Umſtände, die auf uns wirkten. In Rückſicht der Materie unſrer Handlungen richtet Gott alle Menſchen nicht nach einerlei Maaßſtab, der Menge des Guten oder Böſen, ſondern theils nach der Kraft zum Guten, die jeder von Natur erhielt, theils nach den Verhältniſſen, in denen jeder lebte. Von dem, der viel Kraft erhielt, und durch Stand, Reichthum, Geſundheit begünſtigt wurde, fordert er mehr als von dem, der wenig Kraft erhielt, und durch Verhältniſſe und Schickſale niedergedrückt und gelähmt wurde. S. Luk. 19, 16—19. Matth. 11, 22. 24. 2 Kor. 9, 6. Deßwegen iſt die göttliche Vergeltung die unparteiiſchſte, und kennt kein Anſehen der Perſon, Röm. 2, 11. 1 Petr. 1, 17. Koloſſ. 3, 25. 4, 1. Eph. 6, 8. 9.

Die Mittel, durch welche Gott vergilt, ſind (innere oder äußere) Glückſeligkeit oder Unglückſeligkeit, deren Verminderung oder Vermehrung, deren Beraubung oder Ertheilung. Denn ſo wie Gott der Seligſte iſt, weil er der Vollkommenſte iſt; ſo ſoll auch in der ſittlichen Schöpfung das Glück der Weſen dadurch, daß ſie Gottes Bilde ähnlich zu werden ſuchen, bedingt werden. Dieſe Mittel beziehen ſich entweder auf unſern innern oder auf unſern äußern Zuſtand; Gott belohnt und beſtraft, indem er uns theils gewiſſe geiſtige Güter (z. B. Zufriedenheit, Einſicht, Reinheit der Seele, Frohſinn u. ſ. w.) ertheilt und vermehrt, oder vermindert und entzieht, theils aber auch unſre äußerliche Lage (z. B. das Vermögen, Geſundheit, Ehrenſtellen, Freunde, Glück bei unſern Unternehmen, Glück in unſern Familien) glücklicher oder leidensvoller macht.

Vielen Streit hat die Eintheilung der Belohnungen und Strafen in natürliche (naturales, ordinariae, uni-

versales) und in poſitive (positivae, extraordinariae, singulares, arbitrariae) verurſacht. Natürliche Vergeltung begreift die Folgen, welche aus der Natur unſrer ſittlichen Handlungen hervorgehen; alſo die guten Folgen der Tugend und die böſen Folgen des Laſters, welche uns nach der urſprünglichen Einrichtung der irdiſchen Verhältniſſe und unſers eignen Weſens treffen; z. B. daß Keuſchheit mit Geſundheit belohnt, Wolluſt mit Krankheit beſtraft wird; das Glück des guten, und die Martern des böſen Gewiſſens; die Achtung und Liebe, oder die Verachtung und der Haß andrer Menſchen u. ſ. w. Ordentliche und allgemeine Vergeltung nannte man dieſes, weil ſie in der Regel, folglich mit einer gewiſſen Allgemeinheit und Nothwendigkeit, erfolgt, wiewohl die natürliche Vergeltung im ſtrengen Sinne weder allgemein noch nothwendig iſt. Poſitive Vergeltung aber ſind die Folgen unſrer ſittlichen Handlungen, welche nicht durch die natürliche Beſchaffenheit der Dinge und unſrer Handlungen, ſondern durch einen beſondern Willen des Geſetzgebers damit verbunden werden; z. B. wenn Gott die Ehrlichkeit durch beſondere Glücksfälle in unſern Geſchäften belohnt, oder dem Betrügeriſchen durch Feuer, Krieg oder andre Unglücksfälle ſeinen Raub wieder entreißt u. ſ. w. Beſondere Vergeltung nannte man ſie, weil ſie ſich auf Individuen und einzelne Fälle bezieht, und ein individuelles Glück oder ein ſpecielles Unglück zutheilt; willkürliche, nicht als ob ſie von Gott nach bloßer Willkür und nicht nach der Moralität eines jeden ertheilt würde, ſondern weil es dazu nach menſchlicher Denkart einer beſondern Veranſtaltung, alſo eines beſondern Willens (actus arbitrii divini) Gottes zu bedürfen ſcheint[279]). Zu den poſitiven

279) Sehr richtig dringt Ammon (wiſſ. prakt. Theol. S. 67.) darauf, es anzuerkennen, daß die poſitive Vergeltung immer individuell und ſpeciell iſt; und nennt ſie daher auch lieber beſondre Vergeltung. S. auch deſſen Abhandlung über die poſitiven Strafen Gottes, im neuen theol. Journ. 4r Bd. 6s St.

Belohnungen kann dieſes gerechnet werden, daß Gott 1) durch ſeine Vorſehung uns die natürlichen Belohnungen reichlicher, ungeſtörter, und leichter genießen läßt; 2) daß er die Laſt der allgemeinen Leiden für den Tugendhaften vermindert (Mark. 13, 20.); daß er 3) dem Tugendhaften manche Annehmlichkeiten des Lebens, die man zwar entbehren kann, die uns aber doch unſer Daſeyn erheitern, zu Theil werden läſſet, u. ſ. w. Zu den poſitiven Strafen aber kann man insbeſondere dieſes rechnen, daß Gott 1) die Wirkſamkeit der natürlichen Strafen durch Verbindung andrer Umſtände erhöhet, 2) ſie früher und vollſtändiger eintreten läſſet, als ſie eintreten zu können ſchienen; 3) daß er den Laſterhaften von allgemeinen Leiden einen größern Antheil empfinden läſſet als Andre; 4) daß er ihm manche Annehmlichkeit des Lebens durch den Zuſammentritt der Ereigniſſe entzieht, und ihn manche Unannehmlichkeit empfinden läſſet, die nicht unmittelbar aus ſeinen Laſtern hervorgehet, u. ſ. w.

Daß die natürliche Vergeltung ſich auch in die Ewigkeit erſtrecken werde, iſt wohl außer Zweifel; aber eben ſo offenbar iſt es auch, daß die Vergeltung im zukünftigen Leben größtentheils poſitiver Art ſeyn wird. Denn nicht nur die Schrift denkt bei der zukünftigen Vergeltung an poſitive Belohnungen und Strafen, ſondern es folgt auch aus der Natur der Sache, weil Gott unſer ganzes äußerliches Verhältniß zu ſich und zu der Welt aufs Neue und nach ſeinem freien Willen anordnet, von dieſer Anordnung aber, wenn auch nicht einzig, doch großen Theils unſre Glückſeligkeit abhangen muß. Ueberhaupt iſt die natürliche Vergeltung weder allgemein, noch angemeſſen, noch unausbleibend genug, als daß man glauben könnte, ſie ſey die einzige.

Doch ſo leicht man auch poſitive Belohnungen zugab, ſo vielen Anſtoß nahm man doch an der Strafgerechtigkeit Gottes überhaupt, und den poſitiven Strafen ins=

beſondere[280]). Ein Hauptgrund, warum man ſie verwarf, war die ſchon oben bemerkte einſeitige Anſicht, daß die göttlichen Strafen einzig die Beſſerung des Sünders bezweckten, ſo wie die Verwechslung der göttlichen und menſchlichen Strafgerechtigkeit, vor welcher ſich die Theologen nicht immer hüteten[281]). Daß aber Gott poſitive Strafen verhänge, erhellt nicht nur aus vielen Beiſpielen der heiligen Schrift, und ergibt ſich offenbar aus den Beſchreibungen der Strafen, welche Gott in der Ewigkeit über die Böſen verhängen will[282]); ſondern es folgt auch aus der Beſchaffenheit der natürlichen Strafen, weil dieſe dem Grade der

---

280) Collnthus und ſeine Anhänger im 4ten Jahrh. ſollen geläugnet haben, daß Gott ſtrafen könne, weil Strafe etwas Böſes ſey, und von Gott nur Gutes komme. Vielleicht wollten ſie bloß ſagen, daß die göttlichen Strafen ſtets heilſame Abſichten haben müßten. Neuerlich haben die Deiſten, und beſonders Bahrdt (Apologie der Vernunft in Beziehung auf die chriſtl. Verſöhnungslehre. Baſel 1781. 8. S. 27 ff.), Eberhard (Apologie des Socrates 1r Thl. S. 111.), Steinbart (Syſtem der reinen Philoſophie des Chriſtenthums S. 130.), Eckermann (theol. Beiträge 3r Bd. 1s und 2s St. u. deſſen kleine Schriften 2r Bd. Nr. 1.) u. a. die Strafgerechtigkeit Gottes beſtritten. — Dagegen vergl. Seiler über den Verſöhnungstod Jeſu. 1r Thl. S. 22. 2r Thl. S. 60. Töllner in ſ. theol. Unterſuchungen. 2r Thl. 1s St. Flatt in d. Magaz. für Dogmat. ꝛc. 2s St. und beſonders Van der Wynpresse Abhandlung über die Strafgerechtigkeit Gottes: in den Verhaendlingen van het Genootschap etc. für das Jahr 1798. Amſterd. und Leipz. 1799. gr. 8. vergl. die Recenſ. d. Allg. Literaturz. No. 351. vom Jahre 1800. — Außerdem ſ. über dieſe Materie J. A. Ernesti de ira Dei; ein Excurs zu ſein. lectionibus acad. in Ep. ad Hebr. (Lips. 1795. 8.). Beiträge zur Beförder. des vernünft. Denkens in der Relig. 6s St. 17s St. Cramers Beiträge zur Beförder. theol. Kenntniſſe. 4r Bd. S. 249 ff. und 291 ff. Löffler: über die Frage, ob Gott ſtrafe? In ſ. kleinen Schriften, 2ter Thl.

281) S. Ammons bibl. Theologie. 1r Bd. S. 145 f. Junge zu Doederl. inst. T. I. p. 344.

282) Beſonders gehört dahin die Beſchreibung der zukünftigen Strafen unter dem Bilde des Feuers und der Hölle, welche offenbar

Schuld ſo wenig angemeſſen, und überhaupt ſo wenig gleichmäßig ſind, daß es die göttliche Gerechtigkeit bei ihnen nicht bewenden laſſen kann[283]). Wenn nämlich Strafen gerecht ſeyn ſollen, ſo müſſen ſie 1) dem Grade unſrer individuellen oder ſubjectiven Verſchuldung vollkommen angemeſſen ſeyn. Dieſes ſind aber die natürlichen nicht; wenigſtens nicht in der Regel. Denn oft ſind ſie zu gering, oft zu hart für die Verſchuldung. Klugheit und Vorſicht, Umſtände und äußerliche Verhältniſſe, und die Beſchaffenheit unſers Herzens modificiren die mit der Sünde verbundenen natürlichen Uebel unendlich. Der eine fühlt ſie kaum, den andern drücken ſie nieder; dem einen, und gerade dem gewiſſenloſeſten, ſind ſie Kleinigkeiten, dem andern, und gerade dem beſſern Menſchen, rauben ſie das Glück ſeines ganzen Lebens. Der Egoiſt, der, um ſeiner Selbſtſucht zu fröhnen, das Glück Andrer untergehen läſſet, wird zwar verachtet; aber er verachtet das Urtheil Andrer; ſein Gewiſſen könnte ihm Vorwürfe machen, aber er achtet ſie nicht, er fühlt vielmehr Vergnügen über ſeine ſelbſtſüchtige Handlungsweiſe. Der eine betrügt während ſeines ganzen Lebens, ohne daß man ihn deßwegen beſtrafen kann, und genießt ohne ſonderliche Gewiſſensbiſſe die Früchte ſeiner Unredlichkeit; der andere erlaubt ſich, hingeriſſen in einem ſchwachen Augenblicke, nur einen Betrug, der aber entdeckt und beſtraft wird, und er verliert dadurch die Ehre und das (äußerliche) Glück ſeines Lebens. — Wenn Strafen gerecht ſeyn ſollen, ſo müſſen ſie auch 2) gleichmäßig ſeyn, d. h. ohne Anſehen der Perſon den einen wie den andern treffen. Aber dieſes ſind die natürlichen Strafen nicht. Oft tritt auf eine Sünde gar kein äußerliches Uebel ein, das doch in an=

---

auf äußere Uebel hinweiſen, welche nach einer beſondern Anordnung Gottes die Laſterhaften treffen ſollen, aber keineswegs aus der Natur der einzelnen Vergehungen hervorgehen.

283) Einiges hierüber ſ. in Döderleins instit. theol. chr. p. 341 f. und in J. D. Michaelis Gedanken über die Lehre der heil. Schrift von Sünde und Genugthuung. 2te Ausg. S. 219 ff.

dern Fällen mit dieſer Sünde verbunden zu ſeyn pflegt; und auch die innere Strafe des Gewiſſens fehlt ſehr oft bei einzelnen ſündlichen Handlungen. Dieſes iſt z. B. der Fall öfters bei der Unzucht, der Lüge, der Verläumdung u. ſ. w. Und wie ungleichmäßig werden nicht dieſe natürlichen Uebel durch die Verſchiedenheit der Perſonen und der Verhältniſſe? Was der Reiche durch ſeinen Reichthum, der Hohe durch ſeinen Rang und ſeine Macht von ſich abzuwenden weiß, dem unterliegt der Arme und Niedrige. Und wie oft wird nicht der Sünder den natürlichen Strafen durch den Tod entrückt? — Man denke ſich einen Krieger, der beim Einbruch in des Feindes Land raubte, mordete, nothzüchtigte und andre Gräuel verübte, und darauf in der nächſten Schlacht das Leben verliert. Hat er nicht mit dem tugendhaften Krieger, der neben ihm fällt, gleiches Schickſal? —

Unmöglich alſo kann es die vollkommenſte Gerechtigkeit bei den natürlichen Strafen der Sünde bewenden laſſen; ſie muß vielmehr durch eine poſitive Vergeltung die Ungleichheiten der natürlichen Vergeltung ausgleichen. Denn es würde ein Widerſpruch ſeyn, zu glauben, daß Gott gerecht ſeyn könne und wolle, und es doch nicht ſey, ſondern eine Vergeltung übe, bei deren Ungleichheit ſich nicht einmal das unvollkommne Gerechtigkeitsgefühl des Menſchen beruhigen kann. — Wegen des Mißverhältniſſes, in welchem die Uebel, die uns treffen, ſo oft mit unſrer Sittlichkeit ſtehen, iſt das Urtheil über Andre, ob die Uebel, welche ſie treffen, natürliche oder poſitive Strafen ſeyen, nicht zu übereilen (Luk. 13, 4 ff.), um nicht gegen das Gebot der chriſtlichen Liebe zu ſündigen (Joh. 9, 1 ff. Röm. 9, 11.); es ſey denn, daß der Zuſammenhang zwiſchen der Sünde und dem Uebel ganz unverkennbar ſey. Für das Individuum aber, welches die Strafe trifft, wird das Uebel zur Strafe entweder durch das Gewiſſen, das den Zuſammenhang des uns treffenden Uebels mit unſrer Sünde uns empfinden läſſet (ſ. Geneſ. 42, 21.), oder durch eine beſondere Erklärung Gottes, was bei den poſitiven Strafen der zukünftigen Welt der Fall ſeyn wird. S. Matth. 25, 41.

§. 59.

b) Güte Gottes.

Gott iſt gütig, in wiefern er an der Glückſeligkeit der empfindenden Weſen Wohlgefallen hat (benevolentia), und durch ihn das Glück der lebendigen Weſen entſtanden iſt, und fortdauert (beneficentia). Die Güte Gottes (gewöhnlich benignitas, wofür Ammon das Umfaſſendere bonitas gebraucht wiſſen will) iſt alſo die Eigenſchaft Gottes, nach welcher er an der Glückſeligkeit der erſchaffenen Weſen Wohlgefallen hat, und ihnen ſo vieles Gute ertheilt, als ſie ihrer Natur und ihren Verhältniſſen nach genießen können[284]. Daß Gott dieſe Eigenſchaft zukommen müſſe, erhellt 1) aus dem Begriff der höchſten Vollkommenheit ſelbſt; weil es Gottes eigener Vollkommenheit widerſtreiten würde, wenn er die empfindenden Weſen zum Elend erſchaffen hätte, und ſeine vollkommene Macht dann nicht ein Gegenſtand unſrer Verehrung, ſondern unſers Abſcheues ſeyn müßte. 2) aus der Betrachtung der Natur, in welcher wir überall Leben und das Vermögen zu empfinden und zu genießen erblicken, ſo wie der Schöpfer für alle erſchaffene Weſen Nahrung, Liebe und angenehme Empfindungen vorbereitet hat. (Pſ. 104. vergl. mit Cicero de natur. Deor. 2, 39.). 3) aus den Kräften, die Gott uns gegeben hat, ſittliche und vollkommene Menſchen zu werden; 4) aus den Anſtalten, die er getroffen hat, um die Menſchen zur Vollkommenheit und dadurch zur Glückſeligkeit zu erziehen, und 5) insbeſondre aus der Sendung Jeſu. S. Tit. 2, 11. Joh. 3, 16. Röm.

---

284) Reinhard S. 118.: illud attributum, quo quanta quisque frui potest felicitate, tantam ipsi largiri vult Deus. Döderlein T. I. p. 353.: actuosum studium, quantam quisque felicitatem capit, tantam cuilibet concedendi et promovendi. Ammon (wiſſ. prakt. Theol. S. 68.): Gott iſt gütig, d. i. er iſt beſtändig wirkſam, allen empfindenden und fühlenden Weſen wohlzuthun. Derſ. (in der summa th. chr. p. 94.): Deus appellatur bonus propter aeternum boni summi cum creaturis communicandi decretum.

5, 8. 1 Joh. 4, 9. 10. Die heilige Schrift legt daher auch Gott dieſe Eigenſchaft bei, und nennt ihn die Liebe ſelbſt. Pſ. 36, 7. 145, 9. 36, 6 ff. 100, 5. Jer. 31, 3. Luk 18, 19. Röm. 2, 4. 1 Joh. 4, 16. Matth. 5, 45, 6, 25—33. Die Güte Gottes heißt aber in Beziehung auf die ſittliche Welt, und weil er ein Wohlgefallen an der Sittlichkeit und daher entſpringenden Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen hat, Liebe[285]; und in Rückſicht der Menſchen insbeſondere φιλανθρωπία (Tit. 3, 4.), ſo wie Gott ſelbſt deßwegen Vater heißt. Matth. 6, 9. 23, 9. 1 Joh. 4, 8. vergl. Deut. 33, 3. Jeſ. 63, 16. Mal. 2, 10. Die Ausdrücke in der heil. Schrift, durch welche die Güte Gottes entweder im Allgemeinen oder in beſondrer Rückſicht bezeichnet wird, ſind חֶסֶד, טוֹב, חֵן, ἀγαθοσύνη, χάρις, χρηστότης, ἔλεος, ἀγάπη. Die Eigenſchaften der Güte Gottes ſind: 1) Allgemeinheit; ſie erſtreckt ſich auf alle empfindende Weſen ohne Ausnahme (Pſ. 145, 9. 36, 7. 1 Joh. 4, 8. 16.), insbeſondre auf die Menſchen (Pſ. 118. Pſ. 103. 136. 1 Kor. 10, 13. Pſ. 36, 8. 9. 1 Tim. 2, 4.), ſelbſt auf die Böſen und Undankbaren (Matth. 5, 45. Luk. 6, 35.); 2) Unermeßlichkeit, d. i. ſie kennt keine Grenzen, als diejenigen, welche ihr durch die Beſchaffenheit und Verhältniſſe der lebendigen Weſen ſelbſt geſetzt werden (Pſ. 103, 11. 36, 7. Pſ. 57, 11. Eph. 1, 7. 2, 7.); 3) Weisheit, d. h. ſie artet niemals in Schwäche aus, ſondern nimmt bei den ſittlichen Weſen auf die moraliſche Beſchaffenheit derſelben beſondre Rückſicht (Röm. 2, 4. 5.), und 4) Ewigkeit, d. h. ſie bleibt ſich unaufhörlich vollkommen gleich (Pſ. 90, 1. 103, 16. 17.).

Die göttliche Güte hat nach den verſchiedenen Verhältniſſen, in denen ſie zu den Menſchen betrachtet wird, auch beſondre Namen in der heiligen Schrift. Sie heißt Barm-

---

285) Ammon (summa th. christ. p. 94.) amor, qui in promovenda spirituum creatorum salute versatur. Derſelbe in der wiſſ. prakt. Theol. S. 69. „Gott iſt die Liebe,“ d. h. er ſchätzet freie Weſen nach ihrem ſittlichen Werthe, und trifft alle Anſtalten ſie täglich beſſer und glücklicher zu machen.

herzigkeit (רַחֲמִים, οἰκτιρμός, ἔλεος, τὰ σπλάγχνα τοῦ θεοῦ, misericordia), in wiefern Gott Elenden und Hülfsbedürftigen mit ſeiner Güte nahe iſt (Pſ. 25, 6. 103, 13. 145, 14. Jer. 31, 20. Luk. 1, 78. 6, 36. Coloſſ. 3, 12.); Langmuth (patientia, indulgentia, μακροθυμία, ἀνοχή, אֶרֶךְ אַפַּיִם, in wiefern er die Strafen der Sünde eine Zeitlang aufſchiebt, um dem Menſchen Raum zur Beſſerung zu geben (Joel 2, 13. Pſ. 51, 3. Röm. 9, 22. 2 Petr. 3, 9.); Gelindigkeit, (lenitas, χρηστότης), in wiefern er die Uebel, beſonders die Strafen mildert (Pſ. 89, 31—34. Pſ. 103, 10. 2 Sam. 7, 14. Röm. 2, 4. Tit. 3, 4.), und endlich Gnade, gratia, χάρις, חֶסֶד, חֵן, theils in wie fern uns Gott überhaupt alle Wohlthaten unverdient erzeigt (bonitatis continuatio erga indignos, Ammon summ. p. 95.), wie Eph. 2, 5. 8. 1, 4. Röm. 11, 35. Matth. 5, 45.; theils in wiefern er Sünden zu vergeben geneigt iſt, und wirklich vergibt. Röm. 5, 8. Pſ. 103, 8. 9. Joel 2, 13. Eph. 1, 7. und die Gleichniſſe Luk. 15. — Alle dieſe Ausdrücke ſind anthropopathiſch, und dürfen, weil Gott keine Sinnlichkeit hat, wie wir, nicht mit Gefühlen oder Mitleid in Verbindung gebracht werden. Doch ſind ſie nicht gehaltlos; denn ſie ſprechen im Allgemeinen den wahren und wichtigen Gedanken aus, daß in der phyſiſchen Welt und unſern ganzen Verhältniſſen unendlich mehr Wohlſeyn vorhanden iſt und empfunden wird, als die moraliſche Beſchaffenheit der Menſchen verdient[286]).

Die vollkommenſte Heiligkeit und Gerechtigkeit in Gott widerſprechen nicht der vollkommenſten Güte[287]). Dieſes

---

286) Ueber die Güte Gottes ſ. Th Baligny die göttliche Güte gerechtfertigt und gegen die Einwürfe alter und neuer Zweifler vertheidigt. Mit einer vorläufigen Abhandl. und Zuſätzen herausg. v. J. A. Eberhard. Leipz. 1782. Mutſchelle, Kenntniß der Liebe des Schöpfers aus Betrachtung der Geſchöpfe 1785. 8.

287) Dieſe von den Dogmatikern mit Stillſchweigen übergangene Unterſuchung handelt Stäudlin in ſ. Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeſch. (Gött. 1801.) S. 256 ff. weitläuftiger ab,

könnte nur dann der Fall ſeyn, wenn man beide, von dem Menſchen auf Gott übergetragene, Eigenſchaften als ſchrankenlos dächte. Dieſes ſoll man aber nicht, indem eine ſchrankenloſe menſchliche Güte Schwäche wäre, die ſich allerdings mit einer vollkommnen Gerechtigkeit nicht vereinigen laſſen würde. Eben ſo wenig ſoll man die Gerechtigkeit in Gott eine ſtrenge nennen, welches nur ein Attribut menſchlicher Gerechtigkeit iſt. Die Eigenſchaften in Gott ſind Vollkommenheiten; folglich durch ihr gegenſeitiges Verhältniß bedingt. S. §. 46. Der angebliche Widerſtreit jener beiden göttlichen Eigenſchaften findet nur Statt in Rückſicht der ſittlichen Weſen, die man ſich zugleich als Gegenſtände der göttlichen Güte und Gerechtigkeit vorzuſtellen hat, und beruht eigentlich darauf: ob wohl Gott nach ſeiner Güte Sünden vergeben und Strafen erlaſſen könne, ohne ſeiner Heiligkeit zu nahe zu treten? und ob er wohl vollkommen gerecht ſeyn, und die Sünde nach Verdienſt ſtrafen könne, ohne ſeiner Güte zu entſagen? — Hierbei iſt zu bemerken, 1) daß wir beide Eigenſchaften, unſrer Denkart zu Folge, Gott beilegen müſſen, daß ſie aber, wie alle göttliche Eigenſchaften, bloß in unſerm Begriff verſchieden, in Gott aber nur Eins, nur Eine Vollkommenheit ſind. S. §. 46. Folglich könnte der Widerſtreit zwiſchen beiden nicht in Gott, ſondern nur in unſrer Vorſtellung (d. i. in der Zergliederung der höchſten Vollkommenheit in ihre Theile) zu ſuchen ſeyn. Aber es ſcheint auch da keiner vorhanden zu ſeyn. Denn da die Heiligkeit Gottes ſeine Liebe zum Vollkommnen, oder zum Wahren und Guten iſt, dieſes aber auch jederzeit das Wohlthätigſte und Beſeligendſte ſeyn muß; ſo iſt klar, daß Heiligkeit und Güte aus einer und derſelben Wurzel her-

---

ohne jedoch, wie es ſcheint, den Widerſpruch für völlig auflöslich zu erklären. Schon mehrere der Gnoſtiker lehrten, daß Gerechtigkeit und Güte in Gott ſich widerſpreche, und daß der Gott des A. T. nicht der des N. T. ſeyn könne, weil jener gerecht, dieſer gütig ſey. S. unter andern Origen. de princip. II. c. 5.

vorgehen, und in Eins zuſammenlaufen, wenn man ſie auf ihre Quelle zurückführt. Die Gerechtigkeit (als die auf die Geſchöpfe angewendete Heiligkeit) und die Güte können ſich alſo unmöglich widerſprechen*). 2) Da Gott aus dem ſubjectiven Zweck ſtraft, um ſeiner Liebe zum Vollkommnen, Wahren und Guten Genüge zu leiſten; ſo kann er nur ſo lange und in ſo weit ſtrafen, als er durch die Strafe dieſen Zweck erreicht. Sollten aber nun die Fälle eintreten, a) daß entweder durch Strafen, bis zu einem gewiſſen Punkte fortgeführt, Wirkungen hervorgebracht würden, welche der Liebe Gottes zum Vollkommnen entgegen wären, oder daß durch die Vergebung der Sünde jener Liebe weit mehr Genüge geleiſtet würde, als durch die Strafe; ſo müßte Gott, ſelbſt nach ſeiner Heiligkeit, die Strafe erlaſſen. Oder ſollte es b) Mittel geben, durch welche Gott jener Liebe Genüge leiſten könnte, ohne zu ſtrafen; ſo wird er ſich nach ſeiner Güte dieſer Mittel bedienen und die Strafe erlaſſen können. Zu beurtheilen, ob und wann dieſe Fälle eintreten, das iſt freilich für den Menſchen ein ſehr ſchwieriges Geſchäft, weil er den ganzen ethiſchen Staat Gottes, von dem die Menſchen nur einen geringen Theil ausmachen, nicht überſieht, folglich nicht weiß, wann die Strafe aufhört, den Zweck Gottes im Allgemeinen zu erfüllen; und weil er die Wirkungen der Strafen oder der Vergebung auf ſein eigenes Individuum nicht einmal für dieſes Leben, geſchweige für die Ewigkeit, mit Sicherheit berechnen kann. Endlich 3) muß man hierbei immer bedenken, daß nach unſrer ſubjectiven Vorſtellung die Uebung der Gerechtigkeit keinesweges die Güte, und die Uebung der Güte nicht die Gerechtigkeit in Gott ganz oder abſolut aufhebe. Dieſes geſchieht vielmehr nur in quantum, nur theilweiſe, nur ſo weit, als es nöthig iſt; und der

---

*) Clem. Alex. Strom. IV, 14.: ἀγαθὴ ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη, καὶ δικαία ἐστὶν ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ. Derſ. paedag. I, 8. et 9.: ἀγαθὸς μὲν ὁ θεὸς δι᾽ ἑαυτόν· δίκαιος ἤδη δι᾽ ἡμᾶς· καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός.

Menſch kann daher, wenn er gleich auf der einen Seite durch Uebel geſtraft wird, doch auf der andern Seite immerfort Theil haben an den Wohlthaten der göttlichen Güte, und dieſen Antheil ſelbſt vermehrt ſehen. So kann Gott z. B. den Betrüger an ſeinem Vermögen ſtrafen, aber ihm dennoch Wohlthaten an Erhaltung ſeines Lebens und ſeiner Geſundheit und dem Gedeihen ſeiner Kinder erweiſen (Matth. 5, 45.).

§. 60.

c) Wahrhaftigkeit und d) Weisheit Gottes.

Dem vollkommenſten Verſtande und dem vollkommenſten Willen Gottes gehören gemeinſchaftlich die Wahrhaftigkeit und die Weisheit an, welche Eigenſchaften die Schrift Gotte nach der Analogie des Menſchen beilegt.

Unter der Wahrhaftigkeit (veracitas) verſteht man die Eigenſchaft Gottes, nach welcher alle Manifeſtationen, die er den vernünftigen Geſchöpfen über ſich und ſeinen Willen gibt, mit ſeinem Willen und dem Wohle der Geſchöpfe vollkommen übereinſtimmen [288]. Dieſe Eigenſchaft müſſen wir Gott beilegen, weil ſein vollkommenſter Verſtand niemals irren kann, und ſein Wille von der Kenntniß des vollkommenſten Verſtandes niemals abweichen will. Alle Aeußerungen Gottes müſſen alſo wahr, d. i. ſeinem eignen Weſen und der Natur der Dinge völlig gemäß ſeyn. Er heißt deswegen in der heiligen Schrift θεὸς ἀληθινός, ἀληθής, πιστός, אֵל אֱמֶת, und es wird ihm אֱמוּנָה, πίστις, zugeſchrieben. Deut. 32, 4. Röm. 3, 3. 4. 5. 2 Tim. 2, 13. Pſ. 31, 6. Seine Wahrhaftigkeit wird

---

288) Döderlein, inst. th. chr. I. p. 349. definirt: veracitas Dei est dictorum veritas et cum certissima ac sanctissima animi sui sententia consensus. Reinhard S. 117.: Verac. est illud attributum, quo quicquid rebus creatis patefecit, id accurate cum ipsius consiliis earumque salute convenit. Kürzer Buddeus p. 256. summa Dei in dicendo vero et servandis promissis constantia.

in der heiligen Schrift namentlich darauf bezogen, 1) daß er alle ſeine Verſprechungen gewiß erfülle; Pſ. 33, 4. 31, 6. Jeſ. 40, 8. Hebr. 6, 18. 10, 23. Röm. 3, 3. Tit. 1, 2. 2 Kor. 1, 18—20. 1 Theſſ. 5, 24. 2) daß er auch ſeine Drohungen unfehlbar vollziehe; 2 Tim. 2, 13. 4 Moſ. 23, 19. Hebr. 4, 12., wo λόγος (vergl. v. 11.) wahrſcheinlich Drohung bezeichnet*). Endlich heißt Gott wahrhaftig, in wiefern 3) die Belehrungen, die er den Menſchen ertheilt, jederzeit wahr und den Menſchen wohlthätig ſind; daher wir ihnen unbedingt Glauben beimeſſen müſſen. Joh. 8, 26. 17, 17. Tit. 1, 2. Pſ. 119, 138. Doch iſt es ihm anſtändig, ſich dabei nach dem Maaße der Faſſungskraft der Menſchen zu richten, und ihnen die Wahrheit nur ſo weit, als ſie ihnen zu faſſen möglich und überhaupt nützlich iſt, mitzutheilen. Es gilt hier, was oben über die Accommodation eines göttlichen Geſandten geſagt worden iſt.

Da Gott den vollkommenſten Verſtand und den moraliſch vollkommenſten und allmächtigen Willen beſitzt, ſo müſſen ſeine Zwecke und Entſchlüſſe jederzeit die vollkommenſten ſeyn, und er muß auch jederzeit die vollkommenſten (zweckmäßigſten) Maaßregeln zu deren Ausführung ergreifen. Dieſes iſt die *Weisheit* Gottes, חָכְמָה, σοφία, דַּעַת, γνῶσις, תְּבוּנָה, ἐπιστήμη, oder diejenige Eigenſchaft, nach welcher er in capiendis consiliis et eligendis adminiculis leges summae perfectionis sequitur[289]).

---

*) Wenn Gott im alt. Teſt. bisweilen ſeine Verheiſſungen und Drohungen mit einem Eidſchwur bekräftiget, ſo iſt dieſes poetiſche Darſtellung, durch welche die höchſte Gewißheit der Verheiſſung oder Drohung ausgeſprochen werden ſoll. Er ſchwört bei ſich ſelber, d. h. bei ſeiner eignen Vollkommenheit, weil es nichts Höheres gibt.

289) So *Reinhard* S. 116. Die Theologen aus der Kantiſchen Schule ſcheinen den Begriff der göttlichen Weisheit zu eng zu faſſen, wenn ſie den vollkommenſten Entzweck Gottes in dem höchſten Gut, d. i. Tugend und Glückſeligkeit in Harmonie denken. Denn die ſinnliche Natur hat wohl unläugbar ihre beſondern

Sie wird Gott überhaupt zugeſchrieben Dan. 2, 20. Hiob 12, 13. Röm. 11, 33. 16, 27. Jud. v. 25. und (wenn σοφός anders ächt iſt) 1 Tim. 1, 17. — Dabei verſichert die heilige Schrift, daß dieſe Eigenſchaft Gottes theils aus der natürlichen Einrichtung der Welt (oeconomia naturae), theils aus den durch Jeſum getroffenen ſittlichen Anſtalten (oeconomia gratiae) ganz unläugbar hervorleuchte, ſ. Pſ. 104, 24. Prov. 3, 19. 8, 22—31. Job. 28, 20—27. Dan. 2, 21. 22. Jer. 10, 12. 51, 15. Coloſſ. 2, 3. Eph. 1, 8. Röm. 11, 33. 1 Kor. 1, 21 ff., und legt ihr die Beſchaffenheit bei, daß ſie 1) von allem außer Gott unabhängig (Röm. 11, 34. Jeſ. 40, 13 f. Jer. 23, 18.), und 2) über die menſchliche Faſſungskraft erhaben ſey (Hiob 28, 20 ff. 15, 8.), daher ſie dem Menſchen oft als Thorheit erſcheine, Jeſ. 49, 13. 14. 1 Kor. 1, 21 f. 3, 19. Röm. 11, 43 ff. — Hieraus ergibt ſich von ſelbſt, daß wir, weil wir das Weltganze nie überſehen, und ſelbſt in dem, was uns betrifft, oft nicht wiſſen, was das Beſte iſt, über die Zwecke Gottes und die Mittel, deren er ſich dabei bedient, nur ſehr vorſichtig und beſcheiden urtheilen müſſen. Zwar lehrt uns die Vernunft im Allgemeinen, daß die höchſte Weisheit nichts Ueberflüſſiges oder Schädliches thun, daß ſie die nächſten und wirkſamſten Mittel wählen werde; aber wenn wir nun in einzelnen Fällen beſtimmen wollen, was das Beſte, das Ueberflüſſige, das Nächſte oder Wirkſamſte ſey; ſo ſind wir unvermeidlich, wegen des unermeßlichen Abſtandes unſers Verſtandes von Gott, vielen Verirrungen und Mißgriffen in unſern Urtheilen ausgeſetzt[290]. Eben deßwegen iſt auch die Unterſuchung, welche Zwecke Gott durch das Daſeyn des Weltganzen erreichen wolle (Teleologie), für uns zu hoch, und

---

Zwecke, für welche ſie vorhanden iſt, ob ſich gleich erwarten läßt, daß dieſe Zwecke mit dem Zweck des Weltganzen harmoniren.

290) S. Reimarus Betracht. über die vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion, S. 206. und die Lehrbücher von Döderlein Tom. I. p. 512. und Reinhard, S. 116.

wir können nur über den Zweck, den er mit uns hat, mit Sicherheit urtheilen; was auch in Wahrheit für unſre Bedürfniſſe hinlänglich iſt, weil es uns hinlänglich gewiſſe Regeln unſers Verhaltens gibt.

§. 61.
Gottes Seyn oder Leben.

Nach §. 53. haben wir endlich noch Gottes Seyn oder vollkommenſtes Leben zu betrachten. — Seyn überhaupt heißt wirken. Der niedrigſte Grad des Seyns iſt mechaniſches Wirken, oder Wirken ohne Selbſtthätigkeit, wie die lebloſen Dinge. Ein höherer Grad iſt das dynamiſche Wirken, d. i. Wirken mit Selbſtthätigkeit, und dieſes iſt die erſte Stufe des Lebens, wie z. B. bei den Pflanzen. Eine höhere Stufe des Lebens iſt dynamiſches Wirken mit Bewußtſeyn, und mit ihm beginnt das Leben der empfindenden Geſchöpfe. Der höchſte Grad des Lebens, den wir kennen, iſt Leben mit vernünftigem Bewußtſeyn. So bei vernünftigen Weſen; und für ſie beſtimmt nicht das Wirken allein den Grad des Lebens, ſondern das Bewußtſeyn, mit dem ſie wirken. Je eingeſchränkter und ärmer, je dunkler und verworrener das Bewußtſeyn iſt, deſto unvollkommner iſt auch das Leben; daher der Menſch im Schlafe, wo ſein Bewußtſeyn erliſcht, nur vegetirt. Das vollkommenſte Seyn iſt daher das vollkommenſte Bewußtſeyn, verbunden mit der vollkommenſten Wirkſamkeit[291]). Das vollkommenſte Seyn kommt Gott zu, weil ſein Verſtand nicht der vollkommenſte ſeyn könnte ohne das vollkommenſte Bewußtſeyn, und weil ſeine Vollkommenheiten un-

---

291) Reinhard, S. 128. vita Dei est status efficaciae summae, cum perfectissima conscientia conjunctus. Ammon in d. wiſſenſch. prakt. Theologie S. 62.: „Gott iſt der wirkſamſte Geiſt, er kennt keine Ruhe, ſondern ſeine Kräfte ſind in einer ununterbrochenen, ſteten, harmoniſchen Thätigkeit.“ Unſre ältern Theologen ließen den Begriff des vollkommenſten Bewußtſeyns aus dem Begriffe des Lebens weg.

vollkommen gedacht werden müßten, wenn man ſich dieſelben als ruhend vorſtellen wollte. Das Seyn Gottes enthält daher zwei Momente:

1) Das vollkommenſte Bewußtſeyn (conscientia sui perfectissima) oder die Vorſtellung, die Gott von ſich ſelbſt, der Welt und ſeinem Wirken mit Beziehung auf ſein eignes Weſen hat. Dieſe Vorſtellung iſt a) ewig gleich und ſtetig; nie größer, nie kleiner, nie unterbrochen; b) die lebhafteſte, ſie iſt das deutlichſte Bewußtſeyn von ſich ſelbſt, der Welt und ihrem Verhältniſſe zu Gott; es iſt darin weder Dunkelheit noch Verworrenheit; und c) die vollſtändigſte oder reichſte; ſie umfaßt ſchlechthin alles, es entgeht ihr nichts. —

2) Die vollkommenſte Wirkſamkeit, oder Allwirkſamkeit (efficacitas summa), oder der Zuſtand der vollkommenſten Thätigkeit der Kräfte Gottes. Dieſe Thätigkeit iſt a) die freieſte, d. i. durchaus durch nichts Aeußeres gebunden; ſ. Allmacht: b) die ſtetigſte und ununterbrochenſte, es kann für ſie niemals der Zuſtand der Ruhe, des Schlummers, der Ermüdung eintreten. (Geneſ. 2, 3. iſt Anthropopathie.) c) Die harmoniſchſte; ſie kann ſich ſelbſt niemals widerſprechen, ſondern ſtimmt mit ſeinen Vollkommenheiten durchaus überein. Gott verbeſſert ſich daher nie, er ändert nichts.

Das vollkommenſte Leben Gottes muß uns überzeugen, daß Gott die erſchaffene Welt ſtets erhalte, daß ſeine Regierung ſich über Alles und ſelbſt auch über jedes Einzelne, ſey es auch noch ſo geringfügig, erſtrecken könne und wirklich erſtrecke, und daß er namentlich für unſer Wohl immer wirkſam ſey. Ob aber das Wirken Gottes auf die Welt die ganze äußere Wirkſamkeit Gottes ausmache? womit ſich Gott vor der Schöpfung beſchäftigt habe? und ob das Daſeyn einer Welt und das Einwirken in dieſelbe zum vollkommenſten Leben Gottes nothwendig ſey? darüber hätte der Menſch nicht grübeln und daraus nicht die Ewigkeit der Welt herleiten ſollen. Denn a) iſt es eine ungeheure Anmaßung des endlichen Verſtandes, die Arten und Weiſen,

auf welche der vollkommenſte Geiſt wirkſam ſeyn könne oder nicht, beſtimmen, und behaupten zu wollen, daß es dazu des Daſeyns von Dingen außer Gott bedürfe; b) kennen wir die Welt, den großen Staat Gottes überhaupt, und Gottes inneres Weſen viel zu wenig, und c) iſt die Frage überhaupt über unſern Horizont, indem wir von Gottes Wirken den Begriff der Zeit abſondern müſſen.

In der Schrift heißt Gott oft der Lebendige, der Leben Habende und Leben Gebende, nicht nur überhaupt, ſondern auch im Gegenſatz gegen die Götzen, welche todt genannt werden, weil ihnen Bewußtſeyn und Kraft zu wirken gebricht. Geneſ. 16, 14. 2 Kön. 19, 4. Joh. 5, 26. Pſ. 115, 2—9. Jer. 10, 8—14. Jeſ. 8, 19. Apoſt. 14, 15. 1 Theſſ. 1, 9. Die Schrift legt Gott die höchſte, das ganze Weltall durchdringende, nie ruhende oder trägwerdende Wirkſamkeit (Deut. 32, 40. Jer. 23, 24. Jeſ. 40, 28. Joh. 5, 17. 26. Apoſt. 17, 27. 28. Eph. 1, 11.) und ebenfalls das vollkommenſte Bewußtſeyn von ſeinem eignen Willen und den Dingen außer ſich bei. S. Apoſt. 15, 18. und die für die Allwiſſenheit angeführten Stellen.

§. 62.
Fortſetzung.

Nach den §. 53. enthaltenen Beſtimmungen iſt das Seyn oder Leben Gottes 1) zeitlos, d. i. ewig; er hat nie angefangen zu ſeyn, und wird nie zu ſeyn aufhören. Joh. 17, 5. 24. Röm. 1, 20. 23. 16, 26. 1 Tim. 1, 17. vergl. Deut. 32, 40. Geneſ. 21, 33. Pſ. 90, 1—4. 102, 26 bis 28. Dan. 12, 7. — 2) raumlos; weder ſein Bewußtſeyn noch ſeine Wirkſamkeit iſt gebunden an die Schranken des Raums, ſondern ſein Bewußtſeyn iſt ein unmittelbares, der Dinge Weſen vollkommen enthaltendes, und ſein Wirken ein unmittelbares, auf das Weſen der Dinge gehendes. Sein Leben iſt alſo kein ſinnliches Leben, wie das der Menſchen, ſondern ein intellectuelles oder geiſtiges. (Calov, syst. II. p. 435. Hollaz theol. acroam. I. p. 362.)— 3) nothwendig; er verdankt weder den Urſprung

noch die Fortdauer deſſelben einem Dinge außer ſich; er hat den Grund ſeines ewigen Seyns in ſich ſelbſt, und iſt vielmehr der Grund alles andern Seyns. Dieſes nannte man aseitatem, d. i. quod est a se, quod est necessario. In wiefern er keines Dinges außer ſich bedarf, kommt ihm auch Allgenugſamkeit (sufficientia) zu. Apoſt. 17, 24 f. — 4) unveränderlich, ſein Seyn iſt ſich ewig ſelbſt gleich; weder ſein Bewußtſeyn, noch ſein Wirken leidet irgend eine Vermehrung oder Verminderung. 1 Tim. 6, 16.

Dem vollkommenſten Leben müſſen wir in Beziehung auf Gott (ſubjectiv) Seligkeit, in Beziehung auf die Welt aber (objectiv) Majeſtät oder Ehre beilegen. Da nämlich Gott die höchſten Vollkommenheiten nicht nur beſitzt, ſondern ſich auch derſelben auf das Vollkommenſte bewußt iſt, und ſie auf das Vollkommenſte gebraucht; ſo muß dadurch ein Zuſtand entſtehen, der die vollkommenſte Zufriedenheit mit ſich ſelbſt und den vollkommenſten Genuß gewährt; die Seligkeit Gottes. Dieſe iſt daher ein Zuſtand, in welchem Gott im Beſitz und Gebrauch der höchſten Vollkommenheiten das vollkommenſte Glück genießt. Bei der Beſtimmung dieſes Begriffs würde man ſich wohl beſtimmter ausdrücken, wenn man die Seligkeit nicht als einen Zuſtand, ſondern als eine Empfindung des nur eben beſchriebenen Zuſtandes betrachtete. Denn ungeachtet wir Gott als dem Unveränderlichen ſolche Empfindungen, wie wir haben, nicht beilegen; ſo können wir uns ſeine Seligkeit doch nur als ein ἀνάλογον unſrer Empfindungen denken, und das Bedenkliche des Ausdrucks verliert ſich, wenn wir uns erinnern, daß auch dieſe Empfindung, die Gott vom vollkommenſten Leben hat, oder die Seligkeit, ewig, unveränderlich und ſtetig iſt, und nicht wie die Empfindungen der Menſchen vermehrt oder vermindert werden kann. Iſt es doch auch etwas unſern Empfindungen Analoges, wenn wir Gott Güte, Wohlgefallen, Mißfallen u. ſ. w. zuſchreiben. So wie nun in unſrer Seele Glückſeligkeit nicht ſo wohl ein Zuſtand iſt,

als vielmehr das angenehme Gefühl unſers Lebens; ſo ſcheint auch der Begriff der abſoluten Seligkeit Gottes am richtigſten beſtimmt zu werden, wenn man ſie für das beglückende Gefühl, das ihm das vollkommenſte Leben gewährt, erklärt[292]).

Von dieſem Zuſtande der Seligkeit ſelbſt können wir uns freilich keine nähere Vorſtellung machen, beſonders da die Schrift ſich nicht genauer erklärt, indem Paulus 1 Tim. 1, 11. 6, 15. Gott das Prädicat des Seligen gibt, doch ohne es genauer zu beſtimmen. Indeſſen können wir doch ſo viel einſehen, daß die Seligkeit Gottes ſtets gleich und ununterbrochen, die höchſte, wahrſte und reinſte ſeyn muß; die Schrift verſichert daher, ihm mangele nichts, er bedürfe keines Weſens außer ſich zu ſeinem Glücke, ſondern er ſey für alle Geſchöpfe ſelbſt die Quelle der Seligkeit. Pſ. 16, 11. 50, 8—14. Act. 17, 24 bis 28.

Das vollkommenſte Leben, bezogen auf die Dinge außer Gott, iſt die Majeſtät Gottes, oder das Verhältniß ſeiner abſoluten Vollkommenheit zur Welt. Gott kommt alſo Majeſtät zu (כָּבוֹד, δόξα), in wiefern er Schöpfer, Erhalter, Regierer, Beglücker des Weltalls iſt. Röm. 1, 23. Pſ. 19, 2. Pſ. 96, 3. 4. Pſ. 106, 20. Deut. 7, 21.

---

292) Die neuern Theologen ſuchten zwar den Begriff des Gefühls zu umgehen, brachten ihn aber doch durch den Ausdruck frui, deſſen ſie ſich bedienten, wieder hinein. Reinhard S. 129. rechnet die Seligkeit Gottes unter das genus der Zuſtände, und definirt: ea conditio, qua Deus omnia bona semper ac necessario possidet iisque fruitur. Ammon (summa th. christ. p. 99.) „beatum appellamus Deum, quia purissima perfectionum suarum conscientia ideoque plenissima αὐταρκείᾳ intra se ipsum fruitur.“ Die ältern Theologen aber ſcheueten ſich nicht, den Begriff des Gefühls hierbei beſtimmt auszuſprechen. Z. B. Calov (syst. II. p. 229.), dem auch Buddeus (dogm. p. 263.) wörtlich folgt, und definirt: perfecta omnium bonorum adfluentia eaque perpetua, et omnium malorum carentia cum jucundissimo sui ipsius sensu.

Jeſ. 6, 3. Apoſt. 7, 2. — In wiefern er aber in dieſem Verhältniß von den vernünftigen Weſen erkannt und verehrt wird, legt ihm die Schrift Ehre bei (עֹז, כָּבוֹד, δόξα ἔπαινος, δύναμις, הָדָר, תְּהִלָּה). Pſ. 29, 1. 2. 68, 35. 113, 4. 148, 13. Jeſ. 42, 8. 12. Apok. 4, 11. Hab. 3, 3. Pſ. 104, 1. Gott heißt deßwegen קָדוֹשׁ, venerandus (Jeſ. 6, 4. Pſ. 22, 4. und öfters), der (ἑαυτὸν δοξάζει, d. h.) ſeine Vollkommenheiten den Menſchen offenbare, ſo wie dieſe wieder Gottes Majeſtät verehren (δοξάζειν τὸν θεόν) ſollen. Joh. 11, 4. Phil. 2, 11. 1 Kor. 6, 20. 1 Petr. 4, 11. 16.

Daß durch Alles, was bisher über die göttlichen Eigenſchaften geſagt worden iſt, das Weſen Gottes an ſich nicht erſchöpft werde, iſt außer Streit (ſ. §. 46.); aber auch die uns mögliche Kenntniß Gottes kann Vermehrung erhalten, wenn die Menſchheit ſelbſt noch vollkommner wird. „Je mehr wir uns ſelbſt werden kennen lernen (Ammon in der wiſſenſchaftl. prakt. Theol. S. 79.); je vertrauter wir mit den geiſtigen Anlagen unſrer eigenen Natur werden; je glücklicher wir ſelbſt zur Vollkommenheit fortſchreiten; deſto genauer und richtiger wird unſre Kenntniß von Gott und ſeiner unendlichen Größe werden[293].“ Da nach §. 45. die chriſtliche Kirche Gotte noch ein beſonderes, der Vernunft ganz unbekanntes Attribut beilegt, nämlich, daß er ein Gott, in ihm aber drei Perſonen ſeyen; ſo iſt dieſes Attribut, das in dem Monotheismus der chriſtlichen Kirche charakteriſtiſch iſt, näher darzuſtellen.

---

293) „Progreſsum generis humani in theologia a fetischismo ad anthropomorphismum, ab anthropomorphismo ad pantheismum vel emanatismum, a pantheismo ad spiritualismum historia cum sacra tum profana abunde testatur.“ Ammon, summa th. chr. p. 99.

Zweiter Abſchnitt.
Von der Trinität insbeſondre.

§. 63.
Abhandlung.

Bei Abhandlung dieſer Lehre ſoll 1) das kirchliche Syſtem dargeſtellt, 2) nach dogmatiſchen und logiſchen Gründen beurtheilt, 3) das Verhältniß deſſelben zur Lehre der Schrift erwogen, und 4) die Geſchichte dieſes Dogma's kurz erzählt werden.

§. 64.
1) Lehre der ſymboliſchen Bücher.

In der Augsburg. Confeſſion und den Schmalk. Art. wird die Lehre von der Trinität nur erwähnt, aber nicht ausführlich dargeſtellt, weil darüber kein Streit mit der röm. Kirche war. Die Augsburg. Confeſſ. Art. I. beruft ſich bloß auf das Nicäniſche Glaubensbekenntniß. Hingegen die Form. Concord. (praef. II. und ganz zu Ende, wo die antitrinitariſchen Irrthümer, verworfen werden) erklärt ausdrücklich, daß unſre Kirche die Lehrſätze der drei allgemeinen Glaubensbekenntniſſe, des Apoſtoliſchen, Nicäniſchen und Athanaſianiſchen, die daher auch in den Codex der ſymboliſchen Schriften aufgenommen wurden, unverändert annehme, und alle ihnen entgegengeſetzte Meinungen als irrig verwerfe. Bei Darſtellung der Lehre der ſymbol. Bücher haben wir 1) auf die allgemeine Vorſtellung zu ſehen, welche von der Trinität gegeben wird, und 2) auf die genauere Beſtimmung des Verhältniſſes der drei Perſonen zu einander.

1. Die allgemeine Vorſtellung von der Trinität iſt in folgenden Sätzen enthalten:

a) Est Deus unus in trinitate et trinitas in unitate; — sunt tres diversae inter se personae, pater, filius et spiritus s., sed una est divinitas (θειότης, divina substantia). Symb. Athanas.

b) „Una est essentia (οὐσία) divina, quae appellatur et est Deus — et tamen tres sunt personae, ejusdem essentiae et potentiae et coaeternae, Pater, Fil. et Sp. s.“ Aug. conf. Art. I. Bei der Wiederholung in der Apologie heißt es: una est essentia divina, individua (die unitas numerica) et tamen tres sunt distinctae personae ejusdem essentiae divinae et coaeternae, Pat., Fil. et Sp. s.

c) „Pater, Filius et Spiritus s. in una divina essentia et natura, tres distinctae personae, sunt unus Deus, qui creavit coelum et terram.“ Artic. Schmalc. zu Anfang. — Dieſe letzte Erklärung Luthers iſt die kürzeſte, aber beſtimmteſte, und würde Definition ſeyn, wenn der Geſchlechts-Begriff, unter den die Trinität zu ſubſumiren iſt, angegeben wäre. — Da wir jedes Merkmal, das einem Begriffe weſentlich zukommt, und ihn erweitert, ein Attribut nennen; ſo muß auch die Trinität ein Attribut ſeyn. In Gott iſt nichts Zufälliges, folglich auch nicht die Beſchaffenheit ſeines Weſens, nach welcher in ihm drei Perſonen ſind; dieſes Merkmal aber erweitert auch den Begriff von Gott: folglich iſt die Trinität ein Attribut [294]. Man

294) Melanthon, Gerhard, Chemnitz nehmen zwar die Trinität mit in den Begriff von Gott auf, ohne ſich jedoch beſtimmt zu erklären, ob ſie ein Attribut ſey. So heißt es bei Melanthon (loci theol. p. 318. ed. Lips. von 1559.): Deus est essentia spiritualis, intelligens, aeterna — —, pater aeternus, qui filium genuit etc. — Bei Gerhard (loc. 2. cap. 4. §. 39.): Deus est essentia spiritualis, infinita — — nempe pater, filius et sp. s. — Calov (syst. III. p. 2.) und Quenſtedt (I. p. 318.) trennen die Trinität von den Attributen, und erklären ſie für eine innere Relation in Gott. Reinhard (Dogm. S. 150.) dagegen definirt: trinitas est illud attributum naturae divinae, quo communis est tribus individuis, coexistentibus quidem illis, sed vere diversis. Andere neuere Theologen geben nicht Definitionen, ſondern Beſchreibungen von der Trinität, z. B. Morus, (epit. th. chr. p. 60.) „patri, filio et sp. s., his tribus distinctis communem esse divinam naturam, seu divinitatis perfectiones, docemus, declarantes simul,

kann alſo definiren: trinitas est illud attributum Dei, quo in una divina essentia tres distinctae personae sunt unus Deus, qui creavit coelum et terram.

Man unterſcheidet dabei das *Weſen* oder die Natur Gottes, divinitatem, substantiam, essentiam, naturam (φύσις, οὐσία, auch bisweilen ὑπόστασις bei den Kirchenvätern) von dem Begriff einer Perſon, persona, (πρόσωπον, bisweilen auch ὑπόστασις, οὐσία bei den Kirchenvätern). Den Begriff des Weſens beſtimmen die ſymboliſchen Bücher nirgends genauer; doch aus der Erklärung Luthers in den Schmalk. Artik. und aus den Worten der Augsburg. Confeſſ. una est divina essentia, *quae est* Deus, erhellt, daß ſie darunter den Inbegriff aller göttlichen Vollkommenheiten gedacht haben. Auch die Theologen erklärten dieſen Ausdruck ſo[295]. Der Ausdruck persona (πρόσωπον, ὑφιστάμενον) aber wird in der Augsburg. Confeſſ. I. ſo definirt: nomen personae non significat *partem* aut *qualitatem* (eine Beſchaffenheit, ein Attribut, *Eigenſchaft*, wie es in der deutſchen Ausgabe überſetzt iſt) in alio, sed *quod proprie* subsistit. Weiter findet ſich keine Erklärung dieſes Ausdrucks. Die Worte aber zeigen von ſelbſt, daß man unter Perſon ein Individuum verſtehen ſoll. Dieſes wird auch durch die Erklärung *Melanthons*: „persona est substantia *individua*, intelligens, incommunicabilis, non *sustentata in alia natura*“ (d. w. vorher quod proprie subsistit) in ſ. loc. theol. beſtätigt, wiewohl die ſpätern Theologen den von *Melanthon* und Andern gebrauchten Ausdruck persona est *substan-*

---

ideo non statui, alium alio plus minusve habere, nec statui, plures Deos esse.“ *Döderlein* (inst. th. christ. I. §. 100.) „natura ac majestas divina tribus ita est communis, ut indivisa societate, et pari dignitate ornati, in unam substantiam divinam coëant, et Dei unius nomine jungantur.“

295) *Gerhard*, loci III. §. 48. *Hollaz* pt. 1. p. 403. — *Baumgarten* (Dogmat. 1r Bd. S. 427.) essentia Dei est complexus perfectt. infinitarum, quibus ab omnibus aliis rebus distinguitur. So auch *Reinhard* und *Morus*.

tia, wieder verwarfen. Hollaz (exam. pt. 1. p. 404.) gebrauchte dafür ὑφιστάμενον, subsistens; Buddeus[296]) das ſchon bei den Scholaſtikern übliche suppositum intelligens, ὑφιστάμενον, und ob er nun gleich suppositum faſt ganz ſo definirt, wie die Augsburg. Confeſſion; ſo iſt doch ſeine Erklärung von der Definition Melanthons verſchieden. Auch Baumgarten (Ev. Glaub. L. 1r Bd. S. 427.) verwirft substantia und bedient ſich des Ausdrucks suppositum; wobei er erklärt, suppos. ſey ein Grund gewiſſer Handlungen für ſich (S. 430.). Morus (Comment. in epit. th. chr. I. p. 273.): persona significat ens per se, quod intelligit et cum intellectu agit. Künſt-

---

296) Buddei inst. th. dogm. p. 301. „Personae voce suppositum intelligens denotatur. Per suppositum autem substantia singularis, completa, incommunicabilis, non aliunde sustentata, intelligitur. Nimirum dupliciter sumitur vox persona: concretive seu materialiter, et abstractive seu formaliter. Priori modo recte definitur, uti diximus, per suppositum intelligens, vel, quod eodem redit, per substantiam individuam, intelligentem, incommunicabilem, non sustentatam ab alio. Posteriori autem modo accepta describitur, quod sit naturae individuae, intellectualis ac incommunicabilis subsistentia, vel subsistendi ratio. Qua quidem in definitione forma ipsa in casu recto exprimitur, id autem quod materiae instar est, in casu obliquo. Cum igitur tres in essentia divina personae adseruntur, vox persona *abstractive* sumitur, tresque adeo subsistentiae incommunicabiles individuae naturae, hac ipsa manente indivisibili, indigitantur; ita quidem, ut in qualibet persona *concretive* spectata, et essentiam divinam omnibus communem, et ὕπαρξιν seu subsistentiam singulis propriam, considerare liceat.“ — Ceterum subsistentias istas relativas esse constat, non absolutas, siquidem in relationibus divinis fundantur. Absolutas enim subsistentias plures, una eaque simplex essentia divina non admittit.“ Man ſieht wohl, daß Buddeus dem Worte substantia das Wort subsistentia unterſchiebt, es iſt aber ſchwer zu ſagen, was man dadurch gewinne, wenn nicht die Perſonen ihre Individualität verlieren ſollen.

licher definirte Reinhard S. 149.: persona est individuum subsistentiae incompletae, per se libere agens et divinarum perfectionum particeps. Unter subsistentia incompleta aber verſteht er die Art des Seyns, nach welcher keine Perſon ohne die andre ſubſiſtiren (nicht exiſtiren) kann; eum existendi modum, quo individuum aliquod sine quodam alio, per quod subsistit, esse non potest. Es iſt aber hier von der subsistentia personali, nicht der naturali, die Rede, d. h. die Perſonen werden nicht ihrem Weſen nach (natura), ſondern ihrer Perſönlichkeit nach ſo von einander abhängig gedacht, daß keine ohne die andre eine Perſon ſeyn kann. Denn als Perſonen beſtehen ſie in und durch einander, und da die Perſonalität die Beziehung dieſer drei auf einander iſt; ſo kann dieſe Beziehung bei einer Perſon allein nicht gedacht werden, weil jede Perſon nur in ſofern Perſon iſt, als es noch zwei andere Supposita gibt, welche gleichfalls Perſonen ſind.

Beſtimmter aber erklären ſich die ſymbol. Bücher über das Verhältniß der Perſonen zum göttlichen Weſen. Nämlich a) die drei Perſonen ſeyen wahrhaft verſchieden, und jede eine Perſon für ſich, aber dennoch bleibe das göttliche Weſen nur eins. „Neque, heißt es im symbol. Athanas., confundentes personas, neque substantiam separantes (nämlich in drei Theile; denn die Perſonen ſind nicht Theile des göttlichen Weſens); alia enim est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti. Sed patris et filii et sp. S. una est divinitas, aequalis gloria et coaeterna majestas.“ b) Die drei Perſonen ſeyen jede nur eine, jede ſich vollkommen gleich, der göttlichen Vollkommenheiten (beſonders des ewigen Daſeyns und der Allmacht) auf gleiche Weiſe theilhaft; keine ſey eher oder ſpäter, keine größer oder kleiner als die andre. „Qualis (symbol. Athan.) pater, talis filius, talis spiritus S. – – ita Deus pater, Deus filius, Deus sp. S., et tamen non tres Dei, sed unus est Deus.“ – – „Unus Pater, non tres Patres, unus filius, non tres filii, unus spiritus S., non tres spiritus sancti. Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus.“

Die Theilnahme der drei Perſonen an dem göttlichen Weſen nannte man consubstantialitatem, ὁμοουσίαν, und ſagte, ſowohl der Sohn als der heil. Geiſt ſeyen dem Vater ὁμοούσιοι (consubstantiales, coëssentiales) d. h. des göttlichen Weſens vollkommen und auf gleiche Weiſe theilhaft. Dieſes drückt die Augsburg. Confeſſion mit den Worten aus: tres personae ejusdem essentiae. Das Wort consubstantialis (ὁμοούσιος) findet ſich aber nur im symb. Nicaen. in der Beſchreibung des Sohnes, weil Arius geläugnet hatte, daß der Sohn dem Vater ὁμοούσιος ſey.

§. 65.

Verhältniß der drei Perſonen zu einander nach den ſymbol. Büchern.

2. Das Verhältniß der drei Perſonen zu einander beſtimmen die ſymbol. Bücher folgendermaßen:

a) Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus. (Symb. Athan., Art. Schm.) — b) Filius a Patre solo est: non factus, nec creatus, sed genitus. (Symb. Athan. et Art. Schm.) — Filius est ex Patre natus ante omnia secula; Deus de Deo, lumen de lumine, Deus verus de Deo vero; genitus, non factus, consubstantialis patri, per quem omnia facta sunt. (Symb. Nic.) — c) Spiritus S. ex Patre filioque procedit, cum Patre et Filio simul adoratur et glorificatur. (Symb. Nic.) — Spir. S. a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. (Symb. Athan. et Art Schm.).

Mehr findet ſich in den ſymbol. Büchern nicht; aus dem Angeführten aber erhellt, daß die Verfaſſer derſelben feſtſetzen, man ſolle die Art und Weiſe, wie die drei Perſonen in und durch einander als Perſonen ſubſiſtiren, durch keine andern Ausdrücke bezeichnen, als durch dieſe: der Sohn ſey vom Vater von Ewigkeit her gezeugt, und der heilige Geiſt gehe vom Vater und Sohn aus. Denn daß zeugen und ausgehen ſolche Handlungen oder Verhältniſſe der göttlichen Perſonen gegen einander bezeichnen ſollen,

durch welche ihre Subſiſtenz als Perſonen, d. i. ihre Theilnahme an dem göttlichen Weſen beſtimmt wird, iſt offenbar. Und dieſes ergibt ſich auch aus dem Syſtem, das ſchon früher in der Kirche über die Charaktere der drei Perſonen, meiſtens nach dem Vorgange der Kirchenväter und der Scholaſtiker, feſtgeſetzt worden war, und von unſern Theologen unverändert beibehalten wurde, ob es gleich in den ſymbol. Büchern nicht weiter aufgeſtellt iſt.

§. 66.

Beſtimmungen der ältern Theologie über das Verhältniß der drei Perſonen.

Der Inbegriff aller Merkmale, durch welche ſich die drei Perſonen von einander unterſcheiden, heißt character hypostaticus (d. i. personalis, da ὑπόστασις im Gegenſatze der οὐσία oder φύσις, von den Kirchenvätern oft gebraucht wird, um die Perſonen in der Gottheit zu bezeichnen)[297], oder γνωρίσματα, ἰδιώματα σχετικά. Der character hypostaticus iſt complexus notarum, quibus personae divinae inter se differunt. Alle in dieſem §. folgende Eintheilungen ſind Theile dieſes Charakters, der eine doppelte Art von Merkmalen enthält, innere und äußere, d. i. ſubjective und objective.

I) Die innern Merkmale ſind die ewig vorhandenen Verhältniſſe der göttlichen Perſonen gegen einander

---

297) Die Kirche braucht daher den Namen Gottes 1) von der göttlichen Subſtanz, οὐσία, in welcher die drei Perſonen ſind; und dann ſpricht ſie von Gott οὐσιωδῶς, substantialiter, s. essentialiter; wohin alle Schriftſtellen gerechnet werden, in denen es heißt, es ſey nur ein Gott, z. B. Joh. 17, 3. 2) von den göttlichen Perſonen (ὑπόστασις), die der göttlichen Subſtanz theilhaft ſind; und dann ſpricht ſie von Gott ὑποστατικῶς, personaliter; z. B. wenn Jeſus Gott genannt wird. Hierdurch hat man der Einwendung auszuweichen geſucht, daß es ſich widerſpreche: Deum trinum esse Deum unum. Die Gegner brauchen nämlich das Wort Gott hier beide Male οὐσιωδῶς, die Kirche aber nimmt es im erſten Satze (Deus trinus) ὑποστατικῶς, und im zweiten οὐσιωδῶς.

ſelbſt, durch welche ihre Subſiſtenz als Perſonen von Ewigkeit her beſtimmt wird; rationes (subjectivae) trium personarum aeternae, quibus definitur earum subsistentia. Sie können auf dreifache Art betrachtet werden 1) als Handlungen, 2) als Eigenſchaften, und 3) als allgemeine Begriffe; worauf ſich eine dreifache Darſtellung dieſer innern Verhältniſſe gründet.

1) als Handlungen der drei Perſonen gegen einander ſelbſt betrachtet, heißen ſie actus personales (act. hypostatici, opera ad intra, auch, weil ſich ihre Wirkung bloß auf das göttliche Weſen einſchränkt, opera immanentia), d. i. eae operationes internae in Deo, quibus definitur ratio subsistentiae trium personarum.

a) Bei dem Vater iſt der actus personalis α) in Rückſicht des Sohns das Zeugen, generare. Der Ausdruck iſt aus der Schrift entlehnt, und pater generat filium heißt: in patre est ratio, cur filio ab aeterno perfectiones divinae competant. Dieſes iſt aber nicht von der Exiſtenz des Sohnes oder der Hervorbringung ſeines Weſens, ſondern von deſſen Subſiſtenz als Perſon zu verſtehen, und generatio iſt alſo ea patris ad filium relatio aeterna, quae in patre est ratio subsistentiae filii. β) in Rückſicht des Geiſtes iſt der actus personalis das Aushauchen, spiratio activa, d. i. ea patris ad spir. S. aeterna relatio, qua pater continet rationem subsistentiae spiritus S. — Pater spirat spiritum heißt: in patre est ratio, cur spiritui divinae perfectiones ab aeterno competant. Der Ausdruck spirare findet ſich nicht in der Schrift, ſondern iſt ein von den Theologen für dieſen Sinn feſtbeſtimmter Kunſtausdruck.

b) Bei dem Sohne iſt der actus personalis, quod spirat spiritum cum patre, d. i. in filio simul cum patre est ratio, cur spiritui ab aeterno competant divinae virtutes.

c) Bei dem Geiſt iſt der actus personalis in Rückſicht des Vaters und Sohnes, daß er von beiden ausgehet,

das ἐκπορεύεσθαι, procedere, d. h. ea spiritus S. ad patrem et filium relatio, qua in his est ratio, cur spiritui divinae virtutes ab aeterno competant. Der Ausdruck procedere iſt aus Joh. 15, 26. entlehnt, wo aber von der Sendung des Geiſtes auf die Erde die Rede iſt. Doch weil in dieſer Stelle nur geſagt wird, daß der Geiſt vom Vater ausgehen werde, ſo läugnete die griechiſche Kirche (ſeit 660), daß er auch vom Sohne ausgehe; ein Streit, der in Ermangelung aller Schriftbeweiſe ohne Intereſſe iſt.

2) Jene Verhältniſſe als *Eigenſchaften* (proprietates) der drei Perſonen in concreto betrachtet, heißen *proprietates personales* (τρόποι ὑπάρξεως) peculiares subsistendi modi, quibus personae divinae inter se differunt. Sie ſind in folgenden Sätzen enthalten: a) Beim Vater: er zeugt und haucht, iſt aber ungezeugt, und geht nicht aus; er iſt ἀγέννητος, (ἄναρχος, αὐτόθεος), ἄπνευστος. b) Beim Sohne: er iſt gezeugt und zeugt nicht, er haucht (mit dem Vater den Geiſt), und gehet nicht aus, er iſt γέννητος, ἄπνευστος. c) Beim Geiſte: er zeugt nicht, wird nicht gezeugt, ſondern gehet aus; ἐκπορεύεται, procedit. Die Erklärung aller dieſer Formeln ergibt ſich von ſelbſt aus den Definitionen der actuum personalium.

3) Endlich heißen jene Verhältniſſe, als *allgemeine Begriffe* (notiones) in abstracto betrachtet, *notiones personales*, d. i. relationes personarum internae in abstracto consideratae. a) Beim Vater ſind ſie paternitas oder generatio activa, und spiratio activa, ἀγεννησία; b) beim Sohne filiatio oder generatio passiva, und spiratio activa, γέννησις; c) beim Geiſte spiratio passiva oder processio, ἔκπεμψις. Auch dieſe Ausdrücke ſind durch die vorhin angegebenen Definitionen bereits erklärt.

II) Die *äußerlichen* Merkmale, welche zu dem character hypostaticus der drei Perſonen gehören, ſind ſolche auf die Welt Bezug habende *Handlungen* derſelben, die

ihnen einzeln in der Schrift beigelegt werden, und wodurch ſie ſich objectiv (in Beziehung auf die Welt) von einander unterſcheiden. Sie heißen opera ad extra, opp. externa oder transeuntia, und ſind opera res creatas spectantia, quibus tres personae sese conspicuas fecerunt. Transeuntia nannte man ſie, quia operando transeunt in objecta extra Deum. — Man unterſchied wieder zwei Arten dieſer Handlungen: 1) opera oeconomica, ſolche Handlungen der drei Perſonen, welche ſich aufs Erlöſungsgeſchäfft beziehen; z. B. der Vater faßt den Rathſchluß, die Menſchen durch den Sohn zu erlöſen; der Sohn führt dieſen Rathſchluß aus, kommt auf die Welt, lehrt ꝛc.; der Geiſt rüſtet Chriſtum mit Gaben aus, wirkt mit dem Worte Gottes und den Sacramenten u. ſ. w. Der Ausdruck iſt aus Eph. 1, 10. entlehnt. 2) opera attributiva s. communia, opera ad extra im engern Sinne, ea opera, quae quidem tribus personis sunt communia, in scriptura sacra tamen uni cuidam personae plerumque tribuuntur. Von ihnen hat man den Kanon feſtgeſetzt: opera ad extra sunt tribus personis communia. Die Schrift nämlich ſchreibt gewiſſe Handlungen bald Gott überhaupt (alſo nach dem kirchlichen Lehrbegriffe allen drei Perſonen), bald dem Sohne und Geiſte insbeſondere zu; z. B. Schöpfung, Erhaltung, Regierung der Welt, Erleuchtung und Beſſerung der Menſchen, Inſpiration der Propheten u. ſ. w.

Ob aber gleich dieſe genauern Beſtimmungen in den ſymbol. Büchern unſrer Kirche nicht enthalten ſind; ſo iſt es doch nicht rathſam, an ihnen ändern und beſſern zu wollen. Denn man würde ſich ohne Nutzen bei jeder Veränderung der Gefahr ausſetzen, entweder die Einheit Gottes oder die Dreiheit der Perſonen, alſo das Weſentliche der Kirchenlehre aufzuheben.

§. 67.

2) Dogmatiſche und rationale Beurtheilung des kirchl. Syſtems.

Die Lehre von der Trinität bildete ſich in der chriſtlichen Kirche allmälig aus, und erhielt erſt am Ende des vierten

Jahrh. ihre ſubtile und geſchloſſene Geſtalt, in welcher ſie ſich ſeit der Zeit in den öffentlichen Bekenntniſſen der Kirchen, die unitariſchen ausgenommen, findet. Sie ging hervor aus der allmälig beſtimmter ausgebildeten Lehre von der weſentlichen und perſönlichen Gottheit des Sohnes und des Geiſtes, und der nun unvermeidlichen Nothwendigkeit, dieſe Lehre mit dem ſtrengen Begriff von der Einheit der göttlichen Subſtanz in Uebereinſtimmung zu bringen, um weder in Tritheismus zu verfallen, noch über Sohn und Geiſt Arianiſch, Sabellianiſch ꝛc. zu urtheilen. Man ſuchte daher ſolche Formeln auf, durch welche der Monotheismus zugleich mit der Gottheit des Sohnes und Geiſtes ausgedrückt werden könnte, die man zum Theile ſelbſt erfand, theils aus dem ſchon bekannten Sprachgebrauche entlehnte, theils aus der Schrift entnahm, wo ſie jedoch in dem metaphyſiſchen Sinne, in welchem man ſie hier nahm, nicht ſtehen. Dieſe Formeln aber, oder das kirchliche Syſtem, löſen die Aufgabe, die man hier zu löſen hatte, nicht befriedigend, indem durch ſie nicht nur die Sache ſelbſt nicht deutlicher, ſondern auch die Abweichung entweder zum Tritheismus oder zum Arianismus nicht ganz beſeitigt wurde. Dieſes fühlte auch Melanthon, und überging daher in der erſten Ausgabe ſeiner locor. theol. (vom Jahre 1521.) die Lehre von der Trinität gänzlich, indem er über die metaphyſiſche Kirchenlehre von Gott bemerkte: „mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus. Imo sine magno periculo tentari non possunt: id quod non raro sancti viri etiam sunt experti.“ Auch Auguſtin, und nach ihm Calov (Syst. III. p. 5.) bekannten, daß dieſe Formeln nicht dienen ſollten, „ut illud mysterium diceretur, sed ne taceretur,“ daher ſie auch Calov nur für hypothetiſch nothwendig erklärt, nämlich um falſchen Vorſtellungen den Weg zu verſperren. Doch iſt es nicht ganz richtig, daß die kirchlichen Ausdrücke, namentlich persona, bloß negativer Art ſeyen, und nur ſagen ſollen, daß ein innerer Unterſchied in dem Weſen Gottes ſey, auf welchen ſich die Gottheit des Vaters, Sohnes und Geiſtes

gründe, nicht aber welches dieſer Unterſchied ſey. Denn es wird allerdings damit etwas Poſitives ausgeſagt, wobei aber das kirchliche Syſtem folgende Fragen und Schwierigkeiten nicht auflöſet:

1) Wenn man auch zugibt, daß Zeit auf das göttliche Weſen nicht anwendbar iſt, und der Begriff eines ewigen Zeugens und Ausgehens, da beides πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι geſchehen iſt, nichts Widerſprechendes enthält, indem Zeit erſt mit der Schöpfung entſtand; ſo ſtellt doch die kirchliche Lehre die Perſonalität des Sohnes als abhängig vom Vater und die Perſonalität des Geiſtes als abhängig vom Vater und Sohne zugleich dar, läßt aber die Perſonalität des Vaters unabhängig ſeyn vom Sohne und Geiſte, und die des Sohnes vom Geiſte. Dadurch begründet ſie aber eine Entſtehung, wenn gleich eine ewige, des Sohnes und Geiſtes, und läßt nun unerörtert, wie ſich dieſes mit der ganz gleichen Gottheit des Sohnes und Geiſtes, zu deren Begriff auch die vollkommene Unabhängigkeit gehört, vereinigen laſſe? — Noch ſchwieriger wird dieſe Frage, wenn man die Ausdrücke: „der Vater ſendet den Sohn oder Geiſt" mit dieſen kirchlichen Beſtimmungen vergleicht. — Die kirchliche Lehre läßt daher auch

2) unerklärt, wie ein reeller Unterſchied zwiſchen Vater, Sohn und Geiſt ſeyn könne, wenn nicht dem Vater etwas eigen iſt, was dem Sohne und Geiſte fehlt, und der Sohn nicht etwas hat, was dem Vater und dem Geiſte, der Geiſt aber was dem Vater und Sohne mangelt. (S. Taylor im britt. theolog. Magaz. 1r Bd. 4s St.); denn die τρόποι ὑπάρξεως (zeugen, hauchen) geben keine Differenz der Perſonen als Perſonen, ſondern nur den Grund ihres Seyns, das, da es ein ewiges iſt, von dem Seyn des Vaters, das auch ein ewiges iſt, nicht unterſchieden werden kann. Dadurch alſo wird kein reeller Unterſchied, wenigſtens nicht für unſre Vorſtellung, begründet, der nur dann entſtehen würde, wenn jeder Perſon eine göttliche Vollkommenheit (denn etwas Göttliches ſcheint

den Unterſchied machen zu müſſen) ausſchließend zukäme. Nimmt man nun noch dazu, daß die kirchliche Erklärung von zeugen, hauchen, nämlich: der Grund der perſonellen Subſiſtenz ſeyn, — das zu Erklärende ſelbſt enthält, alſo idem per idem ſagt; ſo iſt noch offenbarer, daß dieſes Syſtem die Frage nach dem Unterſchiede der drei Perſonen nicht befriedigend löſe. — Es läßt aber auch

3) unerklärt, wie bei ſeinem Begriffe von Perſon dem Tritheismus zu begegnen ſey. Denn iſt Perſon non pars aut qualitas in alio, sed quod proprie subsistit, alſo kein Accidenz, ſo muß ſie wohl eine Subſtanz ſeyn, weil es für uns zwiſchen Accidenz und Subſtanz kein Drittes gibt. Gleichwohl behauptet das Syſtem, es ſey nur eine göttliche Subſtanz, den drei Perſonen gemeinſchaftlich. Wie beides zu vereinigen ſey, zeigt das Syſtem nicht. Ferner: der Charakter einer Perſon iſt Selbſtbewußtſeyn, verbunden mit ſelbſtthätigem Wirken, und das Syſtem erklärt auch Perſon durch suppositum intelligens. „Legt man ihr nun „Selbſtdenken, einen eigenen Verſtand und Willen bei, ſo „hat man drei individuelle denkende und wollende Weſen. „Dieſe ſollen nun als Perſonen ihren beſondern Verſtand „und Willen, und ihre Wirklichkeit haben, und doch auch „wieder nicht haben, in ſofern ſie das göttliche Weſen „ausmachen, das nur eine Wirklichkeit, einen Verſtand „und Willen hat*).“ Dieſe Schwierigkeit wird nicht durch die Bemerkung (Storr, Dogm. S. 385. Döderleins chriſtlicher Religionsunterr. 6r Thl. S. 15.) gelöſet, daß die Kirche nicht eine ſolche Verſchiedenheit behaupte, wie ſie bei drei außer einander befindlichen Subjecten ſtatt finde, ſondern daß die Perſonen in und durch einander als Perſonen beſtehen; auch nicht durch die von Flatt (de deitate Christi p. 91.) vorgeſchlagene Formel: subjecta A

*) Worte Döderleins im chriſtl. Religionsunterricht, 6r Thl. S. 280 ff. Vergl. Fausti Socini opera omn. Tom. I. p. 697. Töllners theol. Unterſuchungen, 1r Bd. 1s St. S. 29.

et B (et C) ita ad se invicem referuntur, ut commune quidem idem numero C habeant, sed charactere quodam X inter se differant: denn es wird dadurch der Begriff der Perſon nicht näher beſtimmt und nicht von ſeinen Schwierigkeiten entkleidet. — Ferner löſet das Syſtem die Fragen nicht, die ſich 4) bei dem Begriffe der göttlichen Subſtanz erheben. Man erklärt ſie für das Subſtrat aller göttlichen Eigenſchaften, und bemerkt mit Recht, daß Verſtand, Wille, Kraft von ihr nicht verſchieden, nicht zu trennen ſind. Wenn nun aber das Syſtem behauptet: drei Perſonen, jede auch mit Verſtand, Willen und Kraft begabt, ſeyen dieſer göttlichen Subſtanz theilhaftig ohne ſelbſt eine beſondere Subſtanz zu haben; ſo entſteht nun die Frage, ob nicht dadurch der gegebene Begriff der göttlichen Subſtanz wieder aufgehoben werde, und ob man nun nicht vielmehr unter göttlicher Subſtanz eine Art von Ding, ein beſonderes Weſen zu denken veranlaßt werde, das ohne ſelbſt Perſon, d. h. ein Weſen mit Bewußtſeyn, zu ſeyn, das Subſtrat für drei Perſonen und deren Bewußtſeyn, Verſtand und Willen, bilde? Man hat zwar erinnert, daß es Eigenſchaften oder Beſchaffenheiten der göttlichen Subſtanz geben könne, die in keiner endlichen Subſtanz denkbar ſeyen, und wovon ſich kein Analogon in der Schöpfung finde; aber ſo wahr dieſes auch iſt, ſo klärt es doch die Sache nicht auf, ſondern es ſchiebt ſie hinaus in das Reich von Dingen, die der Menſch nicht einmal anthropopathiſch auffaſſen kann, wovon er alſo ſchlechthin keine Vorſtellung hat, worüber ihm alſo auch keine Belehrung ertheilt werden könnte. Die Schwierigkeit aber, was man denn unter göttlicher Subſtanz zu denken habe, wird dadurch nicht entfernt. — Endlich läßt das kirchliche Syſtem unerklärt, wie 5) die opera oeconomica nur einer Perſon zukommen, da alle drei Perſonen eine gemeinſchaftliche Subſtanz, die das Subſtrat ihrer wirkenden Kräfte iſt, beſitzen. Wenn man nämlich ſagt: der Vater ſendet den Sohn, der Sohn wird Menſch, ſo iſt nur die doppelte Möglichkeit denkbar: entweder der Va-

ter, Sohn thun dieſes ohne, oder ſie thun es mit der gemeinſchaftlichen göttlichen Subſtanz; denn ein Drittes, daß es jede Perſon mit einem Theile der göttlichen Subſtanz thue, iſt nicht denkbar, da die Subſtanz der Gottheit nicht theilbar iſt. Im erſtern Falle, wenn Vater und Sohn ohne die göttliche Subſtanz gedacht werden ſollten, würden ſie, als Urheber beſonderer ſelbſtſtändiger Handlungen, auch als vollſtändige Perſonen, alſo mit ſelbſtſtändiger Subſiſtenz gedacht werden müſſen. Dieſes wäre aber dem kirchlichen Syſteme entgegen, das die Perſonen in keinem Augenblicke ihrer perſönlichen Subſiſtenz als getrennt von der göttlichen Subſtanz darſtellt. Im andern Falle aber, wenn die Perſonen die opera oeconomica mit der göttlichen Subſtanz vollbringen, entſteht die Frage: worin nun noch der Unterſchied der Perſonen bei ſolchen Handlungen beſtehe? ob man nun nicht z. B. ſagen könne: „das ganze ſubſtantielle Weſen der Gottheit ſey Menſch geworden, habe erlöſet, und ob damit der Unterſchied perſönlicher Werke der drei Perſonen zu vereinigen ſey?" —

Dieſelbe Schwierigkeit tritt ein bei der Anwendung, welche das Syſtem von der Trinitätslehre in den Artikeln von den beiden Naturen in Chriſto und der Abendmahlslehre gemacht hat. Es fragt ſich nämlich auch hier: ob man anzunehmen habe, die zweite Perſon habe ſich ohne oder mit der Subſtanz, die ſie mit den andern Perſonen gemein hat, mit dem Menſchen Jeſus vereinigt? Will man das Erſte annehmen, ſo würde man in Gefahr kommen, die Perſon des Sohnes als getrennt von der göttlichen Subſtanz betrachten zu müſſen; will man das Letztere, ſo iſt nun nicht erklärlich, wie nicht auch Vater und Sohn an dieſer Vereinigung gleichmäßig Antheil genommen haben, da eine Trennung der göttlichen Subſtanz nicht gedacht werden darf. Auch dieſe Schwierigkeit läßt das Syſtem unbeantwortet. —

Dieſe Fragen und Zweifel, welche bei dem kirchlichen Syſteme entſtehen, löſen ſich alſo nicht aus dieſem Syſteme ſelbſt; es läßt ſie unbeantwortet, und verweiſet bloß dar-

auf, daß die ganze Sache ein Geheimniß ſey, in welches man nicht weiter eindringen könne und dürfe.

Durch das bisher Geſagte iſt aber auch zugleich das Verhältniß dieſer Lehre zur menſchlichen Vernunft beſtimmt. Da das Syſtem ſelbſt dieſe Lehre für ein unbegreifliches Geheimniß erklärt, wovon ſich nichts Analoges außer Gott finde[298]; ſo iſt klar, daß die Vernunft zu dieſem Syſtem eigentlich in gar keinem Verhältniſſe ſteht. Die Sätze, auf welche es bei dem kirchlichen Syſtem ankommt, haben in den Principien der Vernunft ſchlechthin keine Wurzel. Da nun die Vernunft ſich nicht anmaaßen kann und darf, Gottes innres Weſen vollkommen verſtehen, und alle mögliche Beſchaffenheiten deſſelben ergründen zu wollen; ſo wird ſie zugeben müſſen, daß die Offenbarung Sätze über dieſes innere Weſen enthalten könne, die ihr unbegreiflich bleiben. Ihr ganzes Geſchäft dabei wird ſich daher bloß auf das Formelle oder Logiſche des kirchlichen Syſtems einſchränken, alſo ſich begnügen müſſen, die Conſtruirung des

---

298) Man hat die Trinität durch Analogien aus der Natur zu erläutern verſucht. Caſſiodor (über Pſ. 50.) bedient ſich dazu des Feuers. Er findet in ihm: speciem ignis, splendorem et calorem; splendor ab igne nascitur, calor ab igne et splendore generatur. Splendor est de igne, et tamen sunt coaeva. Sic tria in sole occurrunt; ipsa solis substantia, radius et lumen, et tamen in his tribus est eadem lux; ut radius de sole nascitur, sic Filius de Patre generatur, calor ab utroque progreditur, sic Spiritus s. ab utroque spiratur. — Baſilius (epist. ad Naz.) verglich die Farben im Regenbogen. Luther ſah unter andern darauf, daß die Blumen Form, Geruch und Kraft haben. Andere verwieſen auf die drei genera et numeros der Grammatik; die drei Theile im Urtheil: Subject, Prädikat und Copula; die drei Sätze im Syllogismus; den Dreiklang in der Muſik; die Regel de Tri; die drei Dimenſionen des Raums (Höhe, Breite und Länge); die dreifache Abmeſſung der Zeit (Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges); das dreifache Vermögen des Menſchen (Erkenntniß-, Willens- und Gefühlsvermögen) u. ſ. w. — Vergl. Berger, Syſtem der Ewigkeit zur Erkenntniß Gottes. Berl. 1777. 8. Und derſelbe über die gegenwärtigen wichtigen Streitigkeiten der Theologen von der Dreieinigkeit rc. Berl. 1785.

Begriffs der Trinität, und den Zuſammenhang der kirchlichen Lehrſätze unter einander ſelbſt nach den Grundſätzen der Logik zu unterſuchen. Die Fragen aber, welche die Logik hierüber aufwerfen könnte, ſind dieſelben, die bereits als ſolche ausgezeichnet worden ſind, welche das Syſtem nicht befriedigend erkläre und beantworte. Da dieſes Syſtem über alle der Vernunft erkennbare Principien hinausgreift; ſo iſt es aber auch geradehin unmöglich, die kirchliche Lehre von der Trinität aus der Vernunft deduciren zu wollen, und alle Verſuche dazu müſſen nothwendig grundlos in ſich ſeyn, oder zu einer Dreiheit in Gott führen, die mit der kirchlichen Lehre nichts mehr gemein hat, als den Namen.

§. 68.

Verſuche, die Trinität philoſophiſch zu deduciren, oder doch zu erläutern.

Dennoch hat es nicht an Verſuchen gefehlt, die kirchliche Lehre aus der Vernunft zu deduciren, oder ſie doch in ſolchem Sinne aufzufaſſen, daß ſie philoſophiſch verſtändlich und beweisbar werde. Damit beſchäftigten ſich ſchon die Scholaſtiker[299]), und noch eifriger ſtrebte man nach philoſophiſchen Deductionen, als um die Zeit der Reformation mehrere Antitrinitarier aufſtanden.

Was die Deductionen betrifft, ſo legten einige dabei den Satz zu Grunde, daß die Gedanken des göttlichen Verſtandes Realität gäben, Gott alſo, da er ſich ſelbſt gedacht habe, auch dieſem Gedankenbilde Realität oder ſein Weſen habe mittheilen müſſen (Zeugung des Sohnes); daß aber ſein Wille, der ebenfalls nur als wirkſam gedacht werden könne, dieſes Ebenbild ſeines Weſens lieben müſſe, und daß dieſe aus beiden hervorgehende Liebe der heil. Geiſt

299) S. Cramer in der Fortſetzung von Boſſuet, 7r Thl. S. 309. Cotta zu Gerhards loc. theol. T. III. p. 255 sqq. Jo. Schmid diss. de Deo ut trino ex principiis philosophicis non demonstrabili. Lips. 1671. 4.

ſey. Dieſe Argumentation findet ſich ſchon bei den Scholaſtikern, dann bei Melanthon in den ſpätern Ausgaben ſeiner locor. theol.[300]), und wurde am ausführlichſten von Keckermann dargeſtellt[301]). Darauf kam auch die von Leſſing[302]) verſuchte Deduction hinaus, nämlich: „Gott

300) Melanthon ſagt: „Filius est imago cogitatione patris genita. Mens humana cogitando mox pingit imaginem rei cogitatae; sed nos non transfundimus nostram essentiam in illas imagines. — At pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius, non evanescens, sed subsistens communicata ipsi essentia." Das ſey der Sohn, der den Namen λόγος erhalten habe, quia cogitatione gignatur. Vom Geiſte aber ſagt er: „ut autem Filius nascitur cogitatione, ita Spiritus S. procedit a voluntate Patris et Filii; voluntatis enim est agitare, diligere sicut et cor humanum non imagines (wie das Vorſtellungsvermögen) sed spiritus seu halitus gignit." S. Melanthons corpus doctr. christ. (ed. Lips. 1560.) p. 323 sq. Chemnitii loci theol. (ed. Leyser.) p. 46 sq.

301) System. theol. lib. I. c. 3. Der vollkommenſte Verſtand, meinte er, ſey ein Act der göttlichen Subſtanz, ja ipsa essentia actuosa. Er müſſe das vollkommenſte Object haben d. i. Gott ſelbſt. Da nun kein Verſtand ſich etwas vorſtellen könne sine imagine objecti; ſo müſſe Gott, der ſich ſelbſt von Ewigkeit vorgeſtellt, gedacht habe, in ſich ſelbſt auch das Bild ſeiner Vollkommenheit (den Sohn) hervorgebracht haben. Er ſagt ferner: „Voluntas Dei est actus, Deus se ipsum tanquam summum et perfectissimum bonum appetit et vult. Cum haec voluntas objectum totum complectatur, et semper assequatur, idcirco summam voluntatem et amorem ex ea produci necesse est. Ergo dum Deus imaginem sui ipsius, filium, concipit, ac voluntate appetit, necesse est, perfectissimum amorem ac voluntatem purissimam a patre in filium et a filio in patrem procedere, atque ita (?) per conjunctum intellectum et voluntatem utrisque tertium modum existendi, seu personam in divina essentia, poni, quae vocatur Spiritus S." Daß nur drei Perſonen ſeyen, ſuchte er daher zu erweiſen, daß nach der Analogie des Menſchen nur zwei actus immanentes, Verſtand und Wille, in Gott ſeyen.

302) „Das Chriſtenthum und die Vernunft;" die 12te Abhandl. in Leſſings theol. Nachlaſſe. Berl. 1784. 8.

habe von Ewigkeit her nur das Vollkommenſte, alſo ſich ſelbſt, denken können. Vorſtellen, Wollen und Schaffen ſey bei Gott Eins. Gott habe ſeine Vollkommenheiten von Ewigkeit her auf einmal gedacht, d. i. ſich von Ewigkeit her ein Weſen geſchaffen, welchem keine Vollkommenheit mangele, den Sohn. Zwiſchen Gott, und dieſem Sohn ſey die vollkommenſte Harmonie, die alles enthalte, was im Vater und Sohn ſey; dieſes ſey der Geiſt, der ſonach von beiden ausgehe[303]." — Bei dieſer Vorſtellung aber möchte man fragen, ob nun nicht auch mit gleichem Rechte der Sohn dem Gedankenbilde von ſich wieder Realität geben werde, und ob nicht alſo dadurch eine unendliche Reihe von Zeugungen geſetzt ſey?

Andere, wie mehrere Scholaſtiker, leiteten die Trinität aus der unendlichen Güte Gottes (ab infinita bonitate) ab, indem ſie ſchloſſen: der unendlich Gütige muß ſich auch unendlich mittheilen; da nun die Schöpfung der Welt nicht eine unendliche Mittheilung ſeiner Güte iſt, ſondern eine beſchränkte; ſo muß er ſich auf andere Weiſe, alſo göttlichen Perſonen, mitgetheilt haben. Auch hieraus würde aber zu viel, nämlich unendlich fortgehende Mittheilungen der Güte Gottes, folgen. — Duns Scotus (summa theol. I. quaest. 32. art. 1.) beruft ſich darauf, daß es eine Vollkommenheit ſey, ſeines Gleichen zu erzeugen, und daß alſo auch dieſe Vollkommenheit Gott als dem vollkommenſten beigelegt werden müſſe; woraus aber wieder eine unendliche Reihe von Zeugungen gefolgert werden müßte. — Raymund legte den Begriff der höchſten Seligkeit Gottes zu Grunde, die Gott nicht haben könne, wenn er nicht ein Weſen, daß auch Gott ſey, hervorgebracht hätte, das er unendlich lieben könne, und von dem er wieder unendlich

303) Eben ſo (Mich. Sailer): Theorie des weiſen Spottes. 1781. 8., und auch Marheinecke in ſ. Dogmat. erklärt die Zeugung des Sohnes wie Melanthon, und S. 370. den Geiſt für die ewige Liebe Gottes zu ſich ſelbſt.

geliebt werde *). Andere gingen von Gottes Allwirkſamkeit aus, nach welcher er ſeine ewige Thätigkeit nur in der Production unendlicher Subjecte in vollem Umfange habe befriedigen können [304]).

Alle dieſe Beweiſe, wenn man auch den Oberſatz, von dem ſie ausgehen, nicht anfechten will, führen doch nicht zu dem kirchlichen Begriff einer göttlichen Perſon in der göttlichen Subſtanz, ſondern zu einer Mehrheit ſubſtanziell verſchiedener göttlicher Weſen, und nicht zu einer Dreiheit in Gott, ſondern zu einer unbeſtimmten Götterreihe überhaupt. Andere begnügten ſich daher, ſtatt der Deductionen oder Beweiſe bloß Erläuterungen zu geben, durch welche die Dreiheit in Gott der Vernunft faßlich oder anſchaulich würde. Der Holländer Paul Maty [305]) ſchrieb, nicht ohne Abweichung zum Arianismus, nur dem Vater das göttliche Weſen in reinſter Vollkommenheit zu, nahm aber an, der Vater habe zwei, jedoch endliche Intelligenzen vor der Welt erſchaffen, und ſie aufs genaueſte, ohngefähr wie die zwei Naturen in Chriſto, mit ſich verbunden, ſo daß man ſagen könne, es ſey nur ein Gott, aber drei Perſonen in ihm. Eben ſo unaufgeklärt blieb dieſes Dogma durch Urlſpergers [306]) Diſtinction zwiſchen Weſens- und Offenbarungs-Dreieinigkeit (trinit. essentialis et oeconomica). Die Weſens-Dreieinigkeit (die kirchliche Trinität) beſchreibt

*) Raymundi de Sabunde Theol. natur. Tit. 49.

304) Ludovicus Vives, Tom. II. oper. lib. I. Raymundus de Sabunde Theol. natur. Tit. 47. J. C. Silberſchlag, die Lehre von der Dreieinigkeit. In der Berliner Monatsſchrift, Auguſt 1790. und Januar 1791.

305) Lettres sur le mystère de la Trinité. 1729. und doctrine de la Trinité éclaircie etc. 1730., vergl. mit J. L. Mosheim diss. ad hist. eccles. pertinentes, Vol. II.

306) J. A. Urlſperger, Verſuch in freundſchaftlichen Briefen einer genauern Beſtimmung des Geheimniſſes Gottes und des Vaters und Chriſti. Frankf. 4s St. 1769—74. 4. und deſſen kurzgefaßtes Syſtem ſeines Vortrags von Gottes Dreieinigkeit. Augsb. 1777. 8.

er ſo: „es ſey in dem Weſen Gottes eine **dreifache** in ſich ſelbſt gegründete nothwendige geiſtige Natur, deren nothwendiges und unzertrennliches Band einen Geiſt hervorbringe.“ Dieſe ſey dem Menſchen durchaus unbegreiflich. Doch dieſe drei Perſonen ſeyen auch, kraft eines gemeinſchaftlichen freiwilligen Rathſchluſſes, in beſondere ökonomiſch-perſönliche Verhältniſſe getreten. Einer dieſer drei beſtimme den andern durch unmittelbare Wirkung zum Ausgange, d. i. zur Offenbarung von außen, theile ihm freiwillig ſein Weſen (?) mit, und ſey nun deſſen Vater und Gott, und größer als der Ausgegangene. (Der Vater zeuge den Sohn). Kraft deſſelben Rathſchluſſes laſſe ſich der zweite zur Offenbarung von außen beſtimmen, werde dadurch Sohn, und als Sohn geringer als der Vater und ihm gehorſam, ob gleich als göttliche Natur dem Vater weſentlich gleich und mit ihm eins. Kraft jenes Rathſchluſſes gehe endlich eine jener Naturen als Geſandter aus, laſſe ſich freiwillig vom Vater dem Sohne zuſenden, hange in dieſer Sendung vom Vater ab, vereinige ſich mit dem Sohne, werde ſo der Geiſt des Vaters und Sohnes, und von beiden in die Herzen der Menſchen geſendet, und gehe ſo von beiden aus. — Am nächſten kam der kirchlichen Theorie, wenigſtens dem dabei zu Grunde liegenden Begriff von göttlicher Subſtanz, vielleicht **Bucers***) Meinung, nach welcher es drei für ſich beſtehende, ſelbſtſtändige, unerſchaffene Kräfte gebe, die an ſich ohne geiſtige Vollkommenheiten ſeyen, aber die göttliche Vollkommenheit an ſich zögen und gebrauchten, und dadurch den vollkommenſten Verſtand und Willen zum Gebrauch erhielten, ſo, daß die den drei Perſonen zugehörige Gottheit gleichſam die Stelle eines ihnen gemeinſchaftlichen Leibes vertrete. — **Silberſchlag** (in der angef. Abhandl.) gibt die Erklärung: „tres substantiae, seu tria supposita intellectualia in una substantia infinita, habent quidem sua propria, in se diversa,

*) Chr. F. **Bucerus**, das Geheimniß der Dreieinigkeit in ſeiner gefährlichen Lage. Leipz. 1792. 8.

licet non localiter diversa, centra dynamica, sed communem sphaeram dynamicam, eamque infinitam et necessariam.“ —

Alle dieſe Erklärungsverſuche haben die Abſicht, die kirchliche Vorſtellung von der Trinität zu erläutern. Andere Anſichten aber, nach denen die drei Perſonen drei Kräfte in Gott, oder drei Offenbarungen ſind, verlaſſen offenbar den kirchlichen Begriff; daher von ihnen hier nicht zu handeln iſt. (S. §. 82.).

§. 69.

δ) Prüfung des kirchl. Syſtems nach der Schrift. Wird die Trinität κατὰ τὸ ῥητόν in der Schrift gelehrt?

Aus dem, was zu Anfange des 67ten §. über die Ausbildung der kirchlichen Lehre geſagt worden iſt, erhellt ſchon, daß man das ſubtile Syſtem der Kirche über die Trinität nicht in der heil. Schrift finden könne, wenn auch nicht überhaupt dieſe Subtilitäten mit der Popularität der göttlichen Offenbarung ſtritten. Es findet ſich daher auch im ganzen alten und neuen Teſt. nicht eine Stelle, wo die in dieſer Lehre ſo weſentlichen Worte Perſon, Subſtanz, oder Trinität vorkämen, ja es wird nirgends ausdrücklich geſagt, daß in dem einen göttlichen Weſen drei Subjecte ſeyen. Eine ſolche Stelle glaubte man zwar ſonſt an 1 Joh. 5, 7. zu haben; aber theils iſt es völlig entſchieden, daß die Worte ἐν τῷ οὐρανῷ — ἐν τῇ γῇ unächt ſind[307]), und auch nicht durch neuerliche Verſuche

307) J. S. Semler hiſtoriſch-krit. Sammlungen über die ſogenannten Beweisſtellen in der Dogmatik. 1s St. Halle, 1764. 8. Paulus Memorabilien. 5s St. S. 196 ff. 6s St. S. 14. 8s St. S. 204 ff. Gablers neueſt. th. Journ. 1r Bd. 6s St. Hauptſächlich die claſſiſche diatribe in locum 1 Joh. 5, 7. 8. von Griesbach, die ſich als Appendix an dem 2ten Theile ſeiner kritiſchen Ausgabe des N. T. findet. Dieſe Stelle fehlt in allen alten Handſchriften, und findet ſich daher auch nicht in den erſten

als ächt haben gerettet werden können[308]); theils würden ſie, auch wenn ſie ächt wären, die kirchliche Lehre von der Trinität nicht beweiſen. Denn 1) werden hier weder der Vater, noch der Logos, noch der Geiſt Gott, oder Perſonen in Gott genannt, und 2) heißen die Worte ἕν εἰσι, in denen der ganze Beweis ruhen müßte, offenbar nicht: ſie ſind in einer göttlichen Subſtanz als Perſonen vereinigt (denn für dieſe Erklärung iſt nicht der geringſte Grund vorhanden); ſondern: ſie ſtimmen in ihrem Zeugniß, daß Jeſus der wahre Meſſias war, überein. Dieſes zeigt nicht nur V. 6., ſondern auch das μαρτυροῦντες V. 7.; denn die drei würden nicht ihrem Weſen, ſondern als μαρτυροῦντες, ihrem Zeugniſſe nach betrachtet, folglich könnte ἕν εἰσι auch nicht auf das Weſen dieſer drei, ſondern auf ihr Zeugniß bezogen werden; ἕν εἰσι ἐν τῇ μαρτυρίᾳ nämlich περὶ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ (vergl. V. 9.), wie man dieſe Formel offenbar auch V. 8. verſtehen muß.

§. 70.

Wird die Trinität κατὰ τὴν διάνοιαν in der Schrift gelehrt?

a) und zwar im alten Teſtament?

Ausdrücklich (diserte) alſo lehrt die Schrift die Trinität nirgends. Es fragt ſich aber, lehrt ſie dieſelbe nicht

---

gedruckten Ausgaben des N. T. und in den erſten Ausgaben der luther. Ueberſetzung.

308) Dieſes verſuchten F. Ant. Knittel, neue Kritiken über den berühmten Spruch: drei ſind ꝛc. Braunſchw. 1785. 8. W. F. Hezel, über die Aechtheit der Stelle Johannis: drei ſind, die da zeugen ꝛc., aus Gründen der höhern Kritik. Gießen, 1793. 8. Gegen ihn ſchrieb: J. J. Griesbach, Bemerkk. über Hezels Vertheidig. der Aechtheit der Stelle 1 Joh. 5, 7. Gieß. 1793. 8. (beide Schriften ſtehen auch in Hezels Schriftforſcher 2s und 3s St.) und G. Horſtig, in Henke's Magaz. 2r Bd. 1s St. Ueber die Vertheidigung dieſer Stelle von dem Engländer Travis, mit den Gegenbemerkungen von Porſon, ſ. Michaelis neue exeget. und orient. Biblioth. 2t Bd. S. 144. Eichhorns Biblioth. d. bibl. Lit. 5r Bd. 4s St. 7r Bd. 4s St.

implicite (κατὰ τὴν διάνοιαν), d. h. ſtellt ſie nicht ſolche Behauptungen auf, durch welche wir berechtigt werden zu folgern, daß in dem einen göttlichen Weſen eine Dreiheit von wirklich verſchiedenen Subjecten ſey, ſo jedoch, daß die Einheit Gottes dadurch nicht aufgehoben, ſondern dennoch dabei behauptet werde? —

Das alte Teſt. hat zwar wohl einiges, was als Spur dieſer Lehre, oder als Vorbereitung zu ihr, angeſehen werden kann, aber durchaus keine Sätze, aus denen die kirchliche Lehre von der Trinität als Folgeſatz abgeleitet werden könnte. Die Kirchenväter freilich führten häufige Beweisſtellen für die Trinität aus dem alten Teſt. und deſſen Apokryphen an, indem ſie auch alles, was daſelbſt von der göttlichen Weisheit dichteriſch geſagt wird, auf den Sohn Gottes (λόγος) bezogen. Auch die Theologen unſrer Kirche glaubten, daß die Trinität im alten Teſt. deutlich gelehrt werde, und glaubten dieß deſto mehr, je gewiſſer ſie dieſe Lehre für einen Fundamentalartikel hielten, der ohne Verluſt der Seligkeit nicht einmal ignorirt werden könne. Als daher in unſrer Kirche zuerſt Calixt zu Helmſtädt*), mit Calvin, den Socinianern und Arminianern, das Gegentheil behauptete; ſo brachte er die ganze Kirche in Bewegung, und hatte keinen Nachfolger, bis in neuern Zeiten Töllner, Döderlein, Hufnagel, Ammon u. a.**) ſeiner Meinung beitraten. Die gewöhnlichen Beweisſtellen, die hier nur kurz behandelt werden können, zerfallen in drei Klaſſen: 1) ſolche, in denen eine Dreiheit oder wenigſtens eine Mehrheit der Subjecte in Gott angedeutet, wenn auch nicht gelehrt werde; 2) ſolche, die vom Sohne Gottes, und 3) vom heil. Geiſte handeln.

---

*) G. Calixtus diss. de Trinitate, 1645. und Deſſ. diss. de mysterio trinitatis, an ex solius V. T. libris possit demonstrari. Helmst. 1649.

**) Töllner in ſ. vermiſchten Aufſätzen, 2r Bd. 1e Samml. Döderlein in ſ. instit. th chr. Ammon und Hufnagel in ihren Lehrbüchern der bibl. Theologie.

1ſte Klaſſe. a) 4 Moſ. 6, 24—26. wo der Name Gottes dreimal vorkommt, was man als eine Hinweiſung auf die Trinität anſah. Allein entweder enthält dieſe Stelle, wie Clericus vermuthete, drei Segensformeln, deren man ſich nach Belieben bedienen konnte; oder die dreimalige Wiederholung zeigt bloß einen ſtärkern Nachdruck an, wie Jerem. 22, 29. Ez. 21, 31. Immer aber würde nur eine dreifache Art des Segens von dem einen Jehovah in dieſer Stelle liegen, nicht aber, daß es drei Jehovah's gebe. Der letzte Schluß würde ſogar der kirchlichen Lehre von der Trinität entgegen ſeyn. b) Eben ſo wenig beweiſet das ſogenannte Trisagion Jeſ. 6, 3. Das Heilig ſteht nämlich entweder darum dreimal, weil die Seraphim, nach der Fiction des Propheten, in Wechſelchören ſingen, oder weil überhaupt die Drei die heilige Zahl war, oder weil die Wiederholung, wie in den ſchon angeführten Stellen, den höchſten Grad der Heiligkeit ausdrücken ſoll. Auf ähnliche Weiſe iſt τρισμέγιστος bei den Griechen, und Jupiter ter optimus maximus, ter quaterque beatus und dergl. bei den Lateinern, bloß der Superlativ. c) Pſ. 33, 6. wo man unter יְהוָה den Vater, דָּבָר den Sohn, und רוּחַ den heil. Geiſt verſtehen zu müſſen glaubte. Weil nun allen dreien ein göttliches Werk, die Schöpfung, zugeſchrieben werde, müßte jedes Gott ſeyn. Allein offenbar ſind es membra parallela, und Wort Gottes, und Hauch des Mundes (d. i. ausgeſprochenes Wort) bedeuten den ſchaffenden Befehl Gottes. Vergl. den 9ten V. und Geneſ. 1. d) Man rechnete auch die Stellen hieher, wo der Engel des Herrn von Jehoven zwar unterſchieden, aber nicht als ein Erſchaffener, ſondern als ein ſolcher beſchrieben werde, dem göttliche Natur zukomme, indem ihm nicht nur göttliche Werke, ſondern auch der Name Jehovah beigelegt würde. Geneſ. 16, 10. 13. Hier, glaubte man 1) der Engel lege ſich etwas bei, was in andern Stellen nur Jehovah allein verſpreche und auch nur verſprechen könne. Allein der Engel verſpricht es auch nicht in ſeinem, ſondern in Gottes Namen. 2) Der Engel werde ausdrücklich Jehovah genannt.

Aber entweder iſt hier nicht an einen eigentlichen Engel zu denken, ſondern an ein ſichtbares Symbol der Gegenwart Gottes, welches bisweilen Engel genannt wird, ſ. Exod. 3, 2. 23, 20. 21.; oder wenn auch ein Engel ſpricht, ſo konnten hernach doch die Perſonen verwechſelt, und Jehovah ſelbſt an des Engels Stelle geſetzt werden, weil dieſer als Repräſentant Gottes angeſehen wird, und in deſſen Namen ſpricht. Aehnliche Stellen ſ. 1 Kön. 5, 17. Luk. 7, 6. Geneſ. 22, 16. So ſprechen auch die Propheten oft die Befehle Jehovah's in der erſten Perſon aus; z. B. Jeſ. 7, 10. 17. — Dieſes gilt auch von der Stelle Exod. 3, 2—6.*). — e) Geneſ. 19, 24. wo zwei Jehovah's erwähnt werden, einer im Himmel und der andre auf der Erde. Doch die Worte מֵאֵת יְהוָה ſtehen entweder für das pronomen relativum, für: von ſich, indem die Hebräer, um das lateiniſche ipse auszudrücken, oft das nomen ſelbſt wiederholen, wie Exod. 16, 28. 29. 24, 1. 2. Lev. 10, 11. Zach. 3, 9.; oder dieſe Worte ſind mit Roſenmüller (in deſſen Scholien) zum vorhergehenden אֵשׁ zu ziehen, wo dann ignis a Jehova, ignem divinum, i. e. fulgur bezeichnen würde. — f) Pſ. 45, 8. אֱלֹהִים nahm man hier im Vocativ als Benennung des Meſſias. Doch mit demſelben Rechte kann man es im Nominativ nehmen, in dem Sinne: Deus, qui est etiam Deus tuus, i. e. tibi favet, te tuetur. ſ. Pſ. 67, 7. — Eben ſo ungewiß iſt Pſ. 110, 1., wo David den Meſſias ſeinen Herrn (אֲדֹנִי) nenne, den Gott zu ſeiner Rechten ſetzen, d. h. ihm gleichen Rang mit ſich geben wolle. Allein 1) fragt es ſich, ob der Pſalm vom Meſſias handle, und nicht vielmehr von David oder einem andern Könige, und 2) wenn er auch vom Meſſias handelte, ſo würde dieſer doch nicht Gott genennt, und müßte ſeiner Natur nach unter Gott ſeyn, da ihm dieſer erſt die Herrſchaft über die Welt übertragen ſoll. Jeſus

---

*) Auch Joſephus Antiq. I, 11. und V, 8. 2. läßt Engel und Gott in der Erzählung von Sodoms Zerſtörung, und von der Ankündigung der Geburt Simſons abwechſeln.

bedient ſich dieſer Stelle Matth. 22, 43. — g) Jerem. 23, 5. 6. und 33, 15. 16. Jeremias verheißt einen glücklichen König aus Davids Geſchlecht, den man nennen werde: Jehovah unſre Gerechtigkeit. Hier werde alſo der Meſſias mit einem Namen belegt, den man nur von dem wahren Gott brauchen dürfe. Aber dieſer Name iſt ſymboliſch, und bezieht ſich nicht auf die Natur, ſondern auf das Geſchäft des Meſſias. Der Sinn deſſelben iſt: durch ihn wird uns Jehovah Recht verſchaffen. Aehnliche ſymboliſche Namen ſ. Jeſ. 7, 14. Exod. 17, 15. Jud. 6, 24. Endlich h) rechnete man noch dahin die Stellen, wo Gott entweder in der Mehrzahl von ſich ſpricht, oder nomina pluralia von ihm gebraucht werden, wie אֱלֹהִים, אֲדֹנִים, בְּעָלִים. Geneſ. 1, 26. 3, 22. 11, 7. Allein entweder iſt dieſes der pluralis absolutus oder eminentiae, wie Job. 18, 2 f., oder es iſt dabei, wie andre wollen, an die höhern Geiſter zu denken, mit denen ſich Gott gleichſam berathſchlagt habe*).

2te Klaſſe; Stellen, wo ein Sohn Gottes im alten Teſt. erwähnt wird. Das alte Teſt. braucht den Ausdruck Sohn Gottes, Kind Gottes von den Engeln, Geneſ. 6, 2. 4. Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7. dem iſraelitiſchen Volke, Exod. 4, 22. Hoſ. 11, 1. Pſ. 110, 3. Sir. 36, 14. Jer. 31, 20. Obrigkeiten und Königen, Exod. 21, 6. 22, 8. Pſ. 82, 6. 2 Sam. 7, 14.; aber im metaphyſiſchen Sinne findet ſich dieſer Ausdruck im alten Teſt. nirgends, ob man es gleich ſonſt glaubte. a) Pſ. 2, 7. wo man הַיּוֹם ab aeterno, und יָלַד communicavit essentiam, überſetzte. Allein der Pſalm iſt wahrſcheinlich ein Krönungslied, wenigſtens iſt es ein König, der als Statthalter Gottes, Sohn Gottes genannt wird. Auch kann הַיּוֹם nicht von Ewigkeit bedeuten, ſondern bezieht ſich auf den

*) Das erſtere iſt wahrſcheinlicher, da überhaupt Niedere gegen Höhere (ſo wie in der deutſchen Sprache) den Plural aus Ehrfurcht gebraucht zu haben ſcheinen, wie aus Geneſ. 24, 9. 10. 51. und Exod. 21, 4. 32, 34. 36. wahrſcheinlich wird.

Krönungstag, und ילד heißt tropiſch fecit, constituit, creavit regem, vergl. Joh. 1, 13. 3, 5. Joh. 1, 50. Phil. V. 10. Da zu Jeſu Zeiten der Ausdruck Sohn Gottes den Meſſias bezeichnete, ſo führte Paulus Apoſt. 13, 33. dieſe Stelle als Weiſſagung auf Jeſum an, den Gott durch die Auferweckung von den Todten als ſeinen Sohn gezeugt = als Meſſias beglaubigt habe, vergl. Hebr. 1, 4. 5. Allein daraus folgt nicht (ſ. §. 43.), daß die Stelle von Jeſu handle; und wäre dieſes auch, ſo würde ſie doch auf keine Weiſe die Gottheit des Sohnes, ſondern nach Pauli Erklärung die Meſſianität Jeſu beweiſen. — b) Pſ. 110, 3. Dieſe Stelle iſt eine der dunkelſten, und ſchon deßwegen als dogmatiſche Beweisſtelle unbrauchbar. Noch mehr iſt ſie dieſes, weil man erſt die Lesart des hebr. Textes nach der alexandriniſchen Ueberſetzung verändern muß, wenn ſie etwas beweiſen ſoll*), und dennoch würde zeugen hier eben ſo wie Pſ. 2, 7. zu erklären ſeyn, folglich nicht im kirchlichen Sinne ſtehen.— c) Mich. 5, 1. Die letzten Worte überſetzte man: et egressiones ejus ab aeterno, wobei man an die ewige Zeugung dachte. Allein wenn auch die Stelle vom Meſſias handelt, ſo ſpricht ſie doch nur von deſſen irdiſchem Urſprung aus Davids Stamm, weßwegen auch Bethlehem genannt wird**). — d) Jeſ. 42, 1. בחיר, electus, ſey der υἱὸς ἀγαπητός, und dare spiritum heiße communicare divinam naturam. Allein בחיר wird erklärt durch den Zuſatz quem amo, iſt alſo nicht die zweite Perſon in der Gottheit, und der Geiſt iſt hier der prophetiſche Geiſt, durch welchen Jeſus die Zukunft vorher ſah und Wunder that.— e) Prov. 30, 4. Die letzten Worte: „wie heißt ſein Name ꝛc." beziehen ſich nicht auf Gott, ſondern auf den Verfaſſer, der hier ſpricht, und ſind ein Hebraismus, deſſen Sinn iſt:

---

*) S. Michaelis krit. Colleg. über die drei wichtigſten Pſalmen von Chriſto (1795. 8.) S. 512 ff.

**) Es iſt: oriundus ex antiquissima stirpe, – ἀπὸ τοῦ αἰῶνος, ἐκ τοῦ αἰῶνος, ab antiquissimis temporibus, wie Esdr. 4, 15. 3 Esdr. 2, 23. Tob. 4, 12.

was wäre das für ein Menſch oder ein Menſchenſohn, der dieſes vermöchte[309])?

3te Klaſſe; vom heiligen Geiſt. — Oft wird im alten Teſt. ein Geiſt Gottes erwähnt; aber in ſehr vielen, vielleicht den meiſten Stellen iſt wohl dabei an kein beſonderes Subject außer Gott zu denken, ſondern an den Geiſt in Gott, an die geiſtige Wirkſamkeit Gottes, mit welcher er alles durchdringt und belebt[310]). Es iſt dabei unverkennbar, daß in vielen Stellen eben ſo von einem Geiſte Gottes geredet wird, wie das alte Teſt. auch vom Geiſte des Menſchen ſpricht, und daß dabei anthropopathiſch das, was in Gott denkt, will und empfindet, alſo gleichſam das pſychiſche Princip, Geiſt Gottes genannt wird. (Pſ. 137, 9. Jeſ. 40, 13. Pſ. 95, 8 f. Mich. 2, 7. Zach. 6, 8.). In dieſer Beziehung wird zwar der Geiſt Gottes immer als göttlich dargeſtellt, aber natürlich nicht als eine Perſon, oder als ein beſonderes Individuum in Gott oder außer Gott. Auch wo dieſer Geiſt als der prophetiſche Geiſt und der Quell aller Erkenntniß und frommen Begeiſterung dargeſtellt wird, wie Jeſ. 32, 15. 42, 2. 44, 3. Ezech. 39, 29. Joel 3, 1. Jeſ. 11, 2. 48, 16. 63, 10. bleibt es unentſchieden, ob die erſte Vorſtellung dabei zu Grunde liege, oder ob man ſchon im alten Teſt. dabei an ein aus Gott hervorgegangenes Weſen zu denken habe. — Eben ſo wenig kann man beweiſen, daß ihm göttliche Werke, und namentlich die Schöpfung der Welt, beigelegt werden. Daß dieſes Pſ. 139, 7. der Fall nicht iſt, haben wir ſchon geſehen; wenn aber Geneſ. 1, 2. רוח auch ein bildendes geiſtiges Princip bezeichnet, ſo wird ihm doch die Schöpfung im eigentlichen Verſtande dort nicht zu geſchrieben; und eben ſo iſt

309) C. D. Illgen, de notione tituli filii Dei Messiae, hoc est, uncto Jovae in libris sacris tributi. (Jen. 1795. 8.).

310) F. W. Dresde progr. de notione Sp. s. in codice hebraeo. Vit. 1797. 4. Beſonders die Lehrbücher der bibl. Theologie von Ammon, Hufnagel, Bauer, de Wette, Kaiſer.

Job. 33, 4. רוּחַ der belebende Hauch Gottes, spiritus vitalis, wie Geneſ. 2, 7. Pſ. 104, 30.

Das alte Teſtament läßt uns alſo über dieſe Lehre in Ungewißheit. Dagegen iſt es unverkennbar, daß es durch die Perſonification der göttlichen Kräfte Jeſ. 11, 2. Prov. 9, 1. 2. 17. Gelegenheit gegeben hat, daß die ſpätern Kabbaliſten ihre Meinungen von den aus Gott ſelbſtſtändig hervorgegangenen Kräften an das alte Teſt. anſchloſſen, und daß ſich überhaupt die Vorſtellungen der Juden von σοφία und λόγος (vergl. Pſ. 139, 7.) näher ausbildeten. Dieſe Ausbildung geſchah nach dem Exil durch den Einfluß chaldäiſcher und pythagoriſch-platoniſcher Philoſophie, wie wir aus den Apokryphen des A. Teſt., dem Philo u. a. ſehen. Im Sirach und dem Buche Baruch iſt zwar die σοφία nur bloße Perſonification*); aber im Buche der Weisheit, einem ägyptiſch-jüdiſchen Produkt, wird ſie als eine vor der Schöpfung aus Gott weſentlich hervorgegangene Subſtanz, als ein Weſen des reinſten Lichts, als ein Geiſt und das Ebenbild der Gottheit dargeſtellt (B. d. Weish. 7, 25. 1, 6. 7, 22 ff. 9, 11. 8, 3. 9, 10. 9, 4.), welche die Welt erſchaffen habe, in Ordnung erhalte, nach beſtimmten Entzwecken regiere, und ſich des Menſchen insbeſondere annehme. Kap. 7, 22. 27. 9, 9. 8, 1. 1, 6. 7, 23. 9, 1. 18. und das ganze 10te Kapit. Sie wird aber nirgends Gott genannt, auch nicht als ein göttliches, obgleich als ein erhabenes Weſen beſchrieben[311]). Spuren der chriſtlichen

---

*) Die ausführliche Darſtellung der Lehre der apokryph. Schriften über σοφία und λόγος ſ. in meiner Dogmatik d. apokryphiſchen Schriften des alten Teſt. (Leipz. 1805. 8.) S. 191—275.

311) Identiſch iſt dem Buche der Weisheit πνεῦμα ἅγιον und σοφία, wahrſcheinlich deßwegen, weil im alten Teſt. der heilige Geiſt als der Geber alles Guten und Moraliſchen dargeſtellt wird, und er alſo mit dem aus Gott ausgegangenen πνεῦμα σοφίας ſehr leicht identificirt werden konnte. Dagegen ſpricht das Buch d. W. zwar in einigen Stellen von einem Logos, verſteht aber darunter einen Engel, Vollſtrecker göttlicher Befehle (λόγων τοῦ θεοῦ, in

Lehre von der Trinität finden ſich in den Apokryphen nicht, ob man gleich die Stellen Sir. 51, 10. 17, 3. B. d. Weish. Kap. 2. dahin, wiewohl mit Unrecht, gerechnet hat. Hingegen ſcheinen die Kabbaliſten nach Jeſu Zeit allerdings nicht weit von der chriſtlichen Lehre der Trinität entfernt geweſen zu ſeyn; wenn man anders nicht zu viel aus ihren Sätzen gefolgert hat*).

§. 71.

Die Trinität b) im N. Teſt.

α) Perſönlichkeit, Verbindung und Verſchiedenheit der drei Subjecte.

Im neuen Teſt. aber wird unbezweifelt von Gott als Vater, von einem Sohne Gottes, und von dem heil. Geiſte nicht nur öfters geſprochen, ſondern ſie kommen auch in einer ſehr merkwürdigen Verbindung vor, durch welche ſie als drei Subjecte einzig in ihrer Art, genau verbunden, und doch auch verſchieden, und als Gegenſtände der Verehrung der Chriſten dargeſtellt werden. Dieſe Verbindung iſt am merkwürdigſten in der Taufformel; theils weil ſie als ein Ausſpruch Jeſu ſelbſt gegeben wird, und als ſein letzter Befehl an ſeine Jünger, theils weil ſie das Weſen des Einweihungsritus des Chriſtenthums, und das Auszeichnende des chriſtlichen Glaubens beſtimmt. Matth. 28, 19. vergl.

---

welcher Rückſicht auch Philo die Engel λόγους nennt. Sap. 18, 15. 16. Aber nirgends iſt das Wort λόγος mit σοφία identiſch in den Apokryphen, und kann es auch nicht ſeyn, da λόγος weder in der alexandriniſchen Ueberſetzung, noch in den Apokryphen des A. Teſt., noch im N. Teſt. in der Bedeutung *Vernunft*, *Weisheit* gefunden wird. Weish. 9, 1. 2. iſt λόγος das ſchaffende Wort (Geneſ. 1.), nicht aber das, was σοφία im 2ten Verſe, ſo wenig als τὰ πάντα im 1ſten und ἄνθρωπος im 2ten Verſe identiſch ſind.

*) Just. Mart. *Glaesener* de Trinitate in scriptis Cabbalistarum et Rabbinorum non christiana, sed mere platonica. Helmst. 1741. 4. (*Hallenberg*) Die geheime Lehre der alten Orientalen und Juden. (Roſt. und Leipz. 1805. 8.) S. 93 ff. 165 ff.

Mark. 16, 15. Die Formel βαπτίζειν εἰς τινα hat im Allgemeinen den Sinn, durch den Ritus der Taufe einem ſich verpflichten[312]). Das aber, wozu man ſich gegen eine Perſon verpflichte, auf welche man getauft wird, muß aus dem Zuſammenhange entſchieden werden, weil die Verpflichtung verſchieden ſeyn kann. In der Taufformel, deren Aechtheit ohne Grund bezweifelt worden iſt[313]), kann die Verpflichtung nicht ſeyn, die chriſtliche Lehre vom Vater, Sohn und Geiſt anzunehmen. Denn ehe einer getauft wurde, mußte er die chriſtliche Lehre ſchon angenommen haben, ein Jünger Jeſu ſeyn: daher auch μαθητεύειν dem βαπτίζειν immer vorgeſetzt wird, Joh. 4, 1. Apoſt. 2, 41. und auch

---

312) Dieſer allgemeine Sinn wird nicht nur durch die Geſchichte, nach welcher alle Getaufte gegen den, auf welchen ſie getauft wurden, gewiſſe Verpflichtungen übernahmen, ſondern auch durch den Sprachgebrauch beſtätigt. So heißen die Juden auf Moſes getauft 1 Kor. 10, 2. d. h. ihm, als Geſetzgeber und Führer, verpflichtet; ſo ſagt Paulus, er habe 1 Kor. 1, 13. niemand auf ſich getauft, d. h. niemanden ſich zum Gehorſam und Glauben verpflichtet; ſo wird die Taufe Johannis eine Taufe μετανοίας d. i. εἰς μετάνοιαν Apoſt. 19, 4. genannt, d. h. eine Verpflichtung zur Beſſerung als Vorbereitung auf den zu erwartenden Meſſias.

313) Teller (Excurs. II. ad Burneti librum de fide et officiis Christianor. Halae, 1786, S. 262.) bezweifelte ihre Aechtheit, weil in andern Stellen des N. T. bloß die Taufe auf Chriſtum genannt werde. Aber der letztere Ausdruck iſt nicht eine bloße Abkürzung der Taufformel, wie Storr (Dogm. S. 373 f.) vermuthet, ſondern bezeichnet allein die äußerlichen Wirkungen der Taufe, nämlich den Uebertritt zum Chriſtenthum. Bei der Einſetzung aber wird auf das Weſen dieſes Ritus, nicht auf deſſen Wirkung in der chriſtl. Kirchengeſellſchaft geſehen. Schon Sande und Evanſon griffen die Aechtheit der Stelle an. S. Eichhorns Biblioth. 6r Bd. S. 88 ff. Vertheidigt wurde ſie von van Voorſt; ferner von M. J. H. Beckhaus, über die Aechtheit der ſogenannten Taufformel. Offenb. 1794. 8. u. (Schott) progr. vindicatur authentia sectionis postremae Marci cap. 16. v. 9–20. Jen. 1813. 4. — Sowohl die Codices, in denen ſie nicht fehlt, als die älteſten Glaubensbekenntniſſe, bei denen die Taufformel zu Grunde liegt, zeigen hinlänglich ihre Aechtheit.

der Taufformel vorher geht. Die Taufe wurde alſo an denen, die ſchon glaubten, Jünger waren, vollzogen. Auch würde ſich nicht einſehen laſſen, warum bloß die Lehre vom Vater, Sohn und Geiſt, und nicht im Allgemeinen die Lehre Jeſu (εἰς τὸ ὄνομά μου, εἰς Ἰησοῦν Χριστόν) genannt würde, oder warum nicht, wenn einzelne Theile der Lehre genannt werden ſollten, mehrere Lehren angeführt wären. Soll aber βαπτίζειν εἰς τὸ ὄν. τοῦ πατρ. κ.τ.λ. ſo viel heißen, wie einige wollen, als: in die Gemeinſchaft der chriſtl. Kirche aufgenommen werden; ſo iſt dieſes offenbar nicht Erklärung der Receptionsformel, ſondern Folge des ganzen Ritus. Eher kann man die Erklärung zulaſſen: Vater, Sohn und Geiſt für ſeinen Herrn und Wohlthäter erkennen. Denn nach der Natur der Sache kann die Verpflichtung, welche die Chriſten bei der Taufe gegen Vater, Sohn und Geiſt übernahmen, keine andre ſeyn als dieſe: Vater, Sohn und Geiſt zu bekennen und zu verehren. Denn ſo verpflichtete die Proſelytentaufe zur Verehrung des wahren Gottes, und die Beſchneidung hatte dieſelbe Abſicht. Auch verſtanden die Apoſtel und die erſten Chriſten dieſen Ausdruck wirklich ſo, indem die Glaubensbekenntniſſe, welche man die Täuflinge ablegen ließ, die Verpflichtung enthielten, Vater, Sohn und Geiſt anzuerkennen und zu verehren. Aus der Taufformel aber glaubte man folgende Sätze*) ableiten zu können: 1) Vater, Sohn und Geiſt müßten für ſich beſtehende Subjecte ſeyn, nicht Eigenſchaften oder Beſchaffenheiten eines und deſſelben Weſens. Da es vom Vater und Sohn nicht bezweifelt werde; ſo müſſe es auch vom Geiſte gelten. Dieſes fordert theils die Verbindung deſſelben mit zwei Subjecten, theils der Begriff der Verehrung, zu welcher die Taufe verpflichtete, theils das Wort ὄνομα, das nicht pleonaſtiſch ſtehe (ſ. 1 Kor. 1, 15.), ſondern nach dem hebraiſirenden Sprachgebrauche eine Umſchreibung einer Perſon (denn von Sachen und Eigenſchaften

*) Vergl. J. A. Ernesti opusc. theolog. p. 567—572.

wird es nie gebraucht) mit dem Nebenbegriffe der Ehrwürdigkeit, bilde. — 2) Dieſe drei Subjecte müßten verſchieden ſeyn, weil jedes beſonders genannt, jedes als eine beſondre Perſon (ein eigenes ὄνομα) betrachtet werde. Der υἱὸς θεοῦ oder der λόγος und das πνεῦμα könnten alſo nicht daſſelbe Subject ſeyn. 3) Dieſe drei aber, als die Subjecte, welche die Chriſten gemeinſchaftlich verehren ſollen, müßten auch etwas Gemeinſchaftliches haben, ihrer Natur nach eng verbunden ſeyn; nicht nur moraliſch nach ihren Abſichten, weil die moraliſche Verbindung, als eine allgemeine, die auch zwiſchen den Apoſteln und Gott ſtatt fand, zu einer ſolchen Auszeichnung nicht berechtigen könne. Auch lehre das N. Teſt. ausdrücklich, daß der Sohn mit dem Vater in Rückſicht ſeines Weſens verbunden ſey; wenn nun dieſe beiden hier wegen ihres weſentlichen Verhältniſſes neben einander ſtehen, ſo müſſe ein Gleiches auch vom Geiſte gelten. Dieſes werde noch deutlicher dadurch, daß 4) die Namen Vater und Sohn in der Taufformel ganz ohne alle nähere Beſtimmung gebraucht ſeyen, und dieſe Beſtimmung nur in ihrem gegenſeitigen Verhältniſſe zu einander gefunden werden könne. Πατήρ, ſo ohne allen erklärenden Beiſatz, müſſe ſich auf υἱός beziehen. Dieſes ohne allen erklärenden Beiſatz könne nur durch ſeine Beziehung auf πατήρ verſtändlich werden; πατήρ und υἱός ſo ganz nude geſetzt, müßten ihre nähere Beſtimmung in dem dritten Subject, πνεῦμα ἅγ., und in dem Verhältniſſe zu demſelben finden. Unter πατήρ ſey zwar an Gott zu denken, aber doch in wiefern er in einem beſondern Verhältniſſe zum Sohn und zum heiligen Geiſte ſtehe; denn nur in ſofern könne er Vater ohne alle nähere Beziehung genannt werden. Die Juden, welche bei ihrem Uebertritt zum Chriſtenthum getauft wurden, ſeyen bereits zur Verehrung Gottes verpflichtet geweſen, aber nicht ſo, daß ſie ihn als Vater eines Sohnes und verbunden mit einem heil. Geiſte gedacht hätten. Unter υἱός ſey zwar an Jeſum zu denken, aber nur, in wiefern er in einem beſondern und einzigen Verhältniſſe zum Vater ſtehe, weßwegen er in einem ein-

zigen Sinne ſchlechthin der Sohn, und Gott der Vater heiſſe. *Πνεῦμα ἅγ.* endlich, in Verbindung mit Vater und Sohn, müſſe gleichfalls ein Weſen ſeyn, das mit beiden eng verbunden ſey, und in einem gleichen oder ähnlichen Verhältniß zum Vater und Sohn ſtehe, wie dieſe unter einander ſelbſt. — Dieſe drei Namen ſeyen alſo Namen eines gewiſſen Verhältniſſes, das zwiſchen dieſen drei Subjecten ſtatt finde, einzig in ſeiner Art ſey, und ſich auf die Natur dieſer drei beziehe. Das N. T. kenne alſo drei unter ſich verſchiedene Subjecte, zu deren gemeinſchaftlicher Verehrung alle Chriſten verpflichtet werden ſollen, die durch ein (nicht näher bezeichnetes aber) außerordentliches und einziges Verhältniß ihres Weſens verbunden ſeyen, ſo daß ſie dieſes Verhältniſſes wegen ſchlechthin Vater, Sohn und Geiſt genennt werden könnten[314]). Dieſe der kirchlichen Lehre günſtigen Folgerungen aus jener einfachen Formel ſind jedoch zu künſtlich und zu ſpeculativ, um zu glauben, daß ſie nicht deutlicher und ausführlicher, ſondern nur ſo unbeſtimmt mit jenen einfachen Worten hätten angedeutet werden ſollen. Daß man in der apoſto-

314) Die Vermuthung in Schmidt's Biblioth. f. Kritik und Exegeſe des N. Teſt. 1r Bd. 1s St., daß die Verpflichtung zur Verehrung des Vaters der Heiden wegen, die zur Verehrung des Sohnes (*υἱὸς θεοῦ* in der Bedeutung Meſſias) in Rückſicht der Juden, und die zur Verehrung des Geiſtes wegen der Johannisjünger (Apoſt. 19, 22.) vorgeſchrieben worden ſey, iſt unſtatthaft. Jeſus ſah auf alle Völker (*πάντα τὰ ἔθνη*) und gab eine allgemeine Verpflichtungsformel, bei welcher er auf die ganz unbedeutende Secte der Johannisjünger nicht ſah: auch die Heiden mußten ihn für den *υἱὸν* erkennen; auch die Heiden erhielten das *πνεῦμα ἅγ.* Apoſt. 10, 44—47. und die Apoſtel und die älteſte Kirche tauften alle ohne Unterſchied auf Vater, Sohn und Geiſt. — Andere faſſen den Sinn der Tauformel ſo: taufen auf Gott, Jeſum als den Meſſias und den heil. Geiſt, der durch Taufe und Handauflegung mitgetheilt werde. Dann würde aber *βαπτίζειν εἰς* bei jedem Subjecte in einem andern Sinne genommen werden müſſen, und man ſähe nicht ein, warum es nicht hieße: *εἰς θεὸν, εἰς Ἰησοῦν τὸν Χριστόν*, da die Apoſtel an andern Orten ſo ſprechen.

liſchen Zeit nicht ein genaues Glaubensbekenntniß von dem Täufling forderte, zeigen die Stellen, wo der Täufling nichts zu bekennen hatte, als den Glauben an Jeſus Chriſtus, den Meſſias, Apoſt. 2, 38. 10, 48. 19, 5. vergl. Gal. 3, 27. Röm. 6, 3. Daß zur Erlangung des ewigen Lebens bei dem Chriſten überhaupt nichts weiter nöthig ſey, als der Glaube an Jeſus Chriſtus, als Gottes Geſandten, und der Glaube an den einen wahren Gott, ſagt Jeſus ſelbſt aufs Beſtimmteſte Joh. 17, 3. wozu noch 1 Kor. 8, 6. und 1 Tim. 2, 5. zu vergleichen iſt. Man iſt daher auch in der Tauformel nicht genöthigt, die Ausdrücke Vater, Sohn in einem metaphyſiſchen Sinne zu nehmen, ſondern kann ſie wie Joh. 17, 3. verſtehen: Gott, den Vater und Schöpfer aller Dinge, und Jeſus, den Chriſt, ſeinen Geſandten. Wenn nun das πνεῦμα ἅγ. noch beſonders genannt wird, ſo iſt kein nöthigender Grund vorhanden, an ein metaphyſiſches Verhältniß deſſelben zu Vater und Sohn zu denken, ſondern es wird des Geiſtes gedacht, weil ſeine Mittheilung bei der Taufe geſchah, und das Einwirken des πνεῦμα als der Charakter der chriſtlichen Taufe angeſehen wurde, Apoſt. 1, 5. 10, 16. 19, 6. 1 Kor. 12, 13. vergl. 1 Kor. 12, 3. 4. 7—11. Der Sinn der Tauformel kann daher auch ſo gefaßt werden: taufen zur Anerkennung des wahren Gottes, und Jeſu Chriſti als ſeines Geſandten, und zum Empfang des heil. Geiſtes und deſſen Wohlthaten.

Daſſelbe gilt nun auch von einigen andern Stellen, wo wir dieſe drei Subjecte zuſammen erwähnt finden, nämlich 1 Kor. 12, 4—6. und 2 Kor. 13, 13. aus denen wenigſtens dieſes erhellet, daß dieſe Subjecte verſchieden, eng verbunden, für den Chriſten die drei wichtigſten Subjecte der überſinnlichen Welt, und die Urheber alles Guten ſind. Auch Petrus 1 Brief 1, 2. verbindet ſie, als die dreifache Quelle alles Heils der Menſchen.

Daß Vater, Sohn und Geiſt beſondere Perſonen ſind, erhellt nicht nur aus den angeführten Stellen, ſondern auch, was den Vater und Sohn betrifft, aus ſehr vielen

andern Stellen der heiligen Schrift; daher auch Niemand jemals an ihrer Perſönlichkeit und Verſchiedenheit gezweifelt hat. Nicht ſo aber beim heiligen Geiſte. Weil das Wort πνεῦμα ſo vieldeutig iſt, daß es oft ſchwer hält, ſeinen Sinn auszumitteln; ſo wollten manche auch unter πνεῦμα ἅγ. kein ſelbſtſtändiges Weſen, ſondern bald eine Eigenſchaft, bald eine Wirkungsart Gottes, auch wohl einen ſubjectiven Zuſtand des Menſchen verſtehen[315]. Ob nun aber gleich πνεῦμα ſehr verſchiedene Bedeutung hat; ſo wird doch von dem πνεῦμα ἅγιον jederzeit als von einem ſelbſtſtändigen Subject geſprochen, das von den Juden ſchon längſt vor Jeſu als ein ſelbſtſtändiges Weſen gedacht wurde, welches in den Propheten wirke und alles moraliſch Gute in dem Menſchen befördere. Schon daraus folgt, daß auch im N. T. πνεῦμα ἅγ. ein beſonderes Subject bezeichnen muß. Dieſes zeigen auch theils die angeführten Stellen, theils 1 Kor. 12, V. 11., wo dem Geiſt ein freier Wille, eine Auswahl zugeſchrieben wird; Joh. 14, 16 ff. 25 f. 15, 26. 16, 12—14., wo er ein παράκλητος, Lehrer und Beſchützer, was nur ein ſelbſtſtändiges Weſen ſeyn kann, genannt, und von ihm verſichert wird, er werde nicht ſeine eigenen Einfälle vortragen, ſondern was er von Jeſu gehört habe; er werde die Apoſtel an Alles, was Jeſus gelehrt habe, erinnern, und überhaupt deſſen Stelle einnehmen. Ueber die Stelle 1 Kor. 2, 10—12. ſ. den 79ſten §.

---

315) Entwurf einer Darſtellung der Begriffe, die mit dem Namen Geiſt Gottes im N. T. verbunden werden; in Schmidt's Biblioth. 1r Bd. 2s St. — Koppe's fünfter Excurs zum Briefe an die Galater. Heinrichs vierter Excurs zu ſeinem Commentar über die Apoſtelgeſchichte. — Penzenkuffer neue Beiträge zur Erklärung der wichtigſten bibl. Stellen, in welchen das Wort πν. ἅγ. vorkommt. Nürnb. 1796. 8. J. Fr. Des Cotes, der heil. Geiſt, oder das gute Princip nach neuteſtamentl. Begriffen. Frankf. 1797. 8. — J. F. Rehkopf argumenta personalitatis spirit. S. Helmst. 1777. 4. — Das Ausführliche über die Bedeutungen dieſes Worts ſ. in meinem Lexik. des N. T. unter πνεῦμα.

§. 72.

Ob λόγος und υἱὸς τοῦ θεοῦ und πνεῦμα ἅγιον daſſelbe Subject bezeichnen?

Doch viel wichtiger iſt die Frage: ob der λόγος beim Johannes, (unter welchem man nach Joh. 1, 14. zeither ein vom πνεῦμα ἅγιον verſchiednes Subject dachte, das ſich mit dem Menſchen Jeſus bei ſeiner Geburt vereinigt habe, und weßwegen Chriſtus Gott und Gottes Sohn heiße), deßgleichen ob der υἱὸς τοῦ θεοῦ im Briefe an die Hebräer nicht etwa daſſelbe Subject ſey, das an andern Orten πνεῦμα ἅγιον genannt wird? Denn wäre dieſes der Fall, ſo würde die Schrift nur zwei göttliche Perſonen (um mit der Kirche zu reden) kennen, und der Sohn Gottes wäre dann der Menſch Chriſtus, in wiefern das Pneuma in ihm wohnte, in ihm Menſch geworden war. Der Sinn der Tauſformel müßte dann ſeyn: taufen auf den Vater, und den mit dem Pneuma erfüllten, und das Pneuma mittheilenden Sohn Gottes, Chriſtum.

Schon längſt wollte man gefunden haben, daß die ältern Kirchenväter, z. B. Juſtinus Martyr, den λόγος und den heiligen Geiſt für identiſch genommen, oder daß ſie doch wenigſtens ſich ſo ausgedrückt hätten, als ob beide Namen nur ein Subject bezeichneten[316]). Andere ſehr achtbare Gelehrte aber widerſprachen dieſer Wahrnehmung, und nicht ohne wichtige Gründe[317]). — Den Streit hier

316) Dieſes bemerkt ſchon Grotius bei Mark. 2, 8. Raupach (obs. sacr. ex patrib. apost. Dec. I. obs. 3) Schöttgen (de ἐπικλήσει ad Spir. S.) Ausführlicher ſuchten dieſe Behauptung durchzuführen Ziegler: Geſchichtsentwickelung des Dogma vom heil. Geiſte. In ſ. theol. Abhandl. 1r Bd. (Göttingen, 1791. 8.) S. G. Lange diss. in qua Justini martyr. apologia prima — sub examen vocatur, p. I. II. Jen. 1794. 4. und in ſ. Dogmengeſchichte, 1r Bd. S. 110. 244. 270. Schmidt in ſ. Bibliothek für Kritik und Exegeſ. 1r Bd. S. 357. und S. 500 ff.

317) Dieß geſchah von dem Recenſ. der Diſſertat. von Lange im Neuen Theol. Jornal 1795. S. 608 ff. Münſcher im Handbuche der chriſtl. Dogmengeſch. 1r Thl. Keil: commentat. de

zu erörtern würde zu weit führen. Im Allgemeinen iſt nur zu bemerken, daß die Vorſtellungen vom heiligen Geiſte bis in die Mitte des 3ten Jahrh. ſehr unbeſtimmt waren, daß man den Logos nicht nur ein πνεῦμα, ſondern auch ein πνεῦμα τοῦ θεοῦ nannte, indem man, wie z. B. Origenes, den Logos für die vernünftige Seele Gottes hielt, daß man aber doch das πνεῦμα ἅγιον als ein vom Logos verſchiedenes Weſen, niederer Ordnung, dachte. Wenigſtens iſt man berechtigt, den Ausdruck πνεῦμα τοῦ θεοῦ und den Ausdruck πνεῦμα ἅγιον bei den Kirchenvätern wohl zu unterſcheiden*), und es mag daher aus ihren Vorſtellungen die Meinung einiger neuern Theologen, daß der Logos beim Johannes gleichfalls nur ein andrer Name ſey für das Subject, das anderwärts heil. Geiſt heiße[318]), keine nähere Begründung finden. Die Gründe

doctoribus vet. eccles. II., beſonders aber in ſeiner Abhandl.: ob die älteſten chriſtl. Lehrer einen Unterſchied zwiſchen dem Sohne und dem heil. Geiſt gekannt ꝛc. in Flatts Magaz. 4s St.

*) So iſt z. B. dem Origenes das πνεῦμα ἅγιον etwas vom λόγος verſchiedenes, durch den λόγος gewordenes und darum von ihm abhängiges, wie man aus ſeinem Commentar zu Joh. 1, 1. ſieht. Gleichwohl aber wendet er homil. in Cant. Cant. p. 31. die Stelle 1 Kor. 2, 10—12. auf den Sohn Gottes an, indem er ſagt: — filius, qui ex patre procedit, et ideo scit, quae in Deo sunt, sicut spiritus hominis scit, quae in homine sunt. Paulus braucht aber auch 1 Kor. 2, 10 f. nicht den Ausdruck πνεῦμα ἅγιον, ſondern πνεῦμα θεοῦ. Das πνεῦμα in Gott war ihm aber der λόγος. Orig. homil. in Levit. 16, 6. „Ego audeo et dico, quia (ὅτι) anima Dei Christus est. Sicut enim verbum (λόγος) Dei est Christus, et sapientia Dei et virtus Dei, ita et anima Dei est.

318) Schmidt in ſ. Bibliothek für Kritik und Exeg. 1r Thl. 3s St. Henke's neues Magaz. 4r Thl. S. 125 ff., vergl. mit Horſt in Henke's Muſeum, 1r Thl. 1s St. Eichhorn in ſ. Einleit. ins N. T. 2r Thl. S. 158 ff., welcher λόγος als den helleniſtiſchen, πνεῦμα ἅγιον aber als den paläſtinenſiſchen Ausdruck für daſſelbe ſchaffende, belebende und belehrende Princip erklärt. (Winzer) progr. num quid discriminis inter τὸν λόγον, Joanni dictum, et τὸ πνεῦμα intercedat, denuo quaeritur. Lips. 1819. 4.

für dieſe Meinung, welcher von andern Gelehrten widerſprochen worden iſt[319]), ſind folgende:

1 Joh. 1, v. 1—32. hange genau zuſammen, und habe den Zweck, Jeſu göttliche Majeſtät daraus zu zeigen, daß ſich der Logos mit ihm verbunden habe, τὸν λόγον σάρκα γενέσθαι. Dieſen Zweck habe auch das Zeugniß des Täufers v. 32 f., der bezeugt habe, das Pneuma habe ſich auf Jeſum bleibend herabgelaſſen, was alſo auch nichts anders ſeyn könne als eine Beſchreibung des frühern Ausdrucks: der Logos ſey Fleiſch geworden. Daraus erkläre ſich, warum Johannes das Wort λόγος nicht mehr brauche, ſondern entweder πνεῦμα, oder υἱὸς τοῦ θεοῦ. Jenes nämlich ſey ihm der λόγος ἄσαρκος, der Sohn Gottes aber der λόγος ἔνσαρκος, und es würde ſich kein Grund angeben laſſen, warum, wenn ein Unterſchied zwiſchen λόγος und πνεῦμα ſey, des erſtern weiter gar nicht, und nur des letztern gedacht werde. — Dagegen iſt aber zu erinnern a) daß das Zeugniß des Täufers über Jeſum ein doppeltes iſt; erſtlich ein negatives: er, der Täufer, ſey nicht der Meſſias, v. 19—28. und dann ein poſitives: der Jeſus, den er getauft habe, ſey der von Gott auserwählte Erlöſer von der Sünde, v. 29., und dieſen Satz erweitert er durch ein anderes zweifaches Zeugniß, nämlich α) daß Jeſus längſt vor ihm (oder nach v. 2. vorweltlich) vorhanden geweſen ſey, v. 30. und β) daß ihm Gott auf ſichtbare Weiſe den prophetiſchen Geiſt, das πνεῦμα ἅγιον gegeben habe, und zwar bleibend, d. h. der Geiſt ſey mit ſeinen Gaben ganz bei ihm, ohne während der Zeit, daß er bei Jeſu war, andere Menſchen zu lehren, daher es auch Kap. 7, 39. heißt, es ſey, ſo lange Jeſus lebte, kein heiliger Geiſt (in irgend einem andern Menſchen) geweſen, und Jeſus habe erſt nach ſeiner Auf-

319) Süskind im Magaz. f. Dogmat. ꝛc. 11s St. S. 116 f. Wegſcheiders Einleit. ins Evang. Joh. S. 124 f. Kuinöl in ſ. commentar. in libros N. T. historicos, 3r Thl. S. 53 ff. und 153.

erſtehung (Kap. 20, 22.) den Apoſteln den heiligen Geiſt mitgetheilt. Das Zeugniß des Täufers, eigentlich ein dreifaches, kann daher nicht allein auf den Satz, τὸν λόγον σάρκα γενέσθαι v. 14., bezogen, folglich auch nicht geſchloſſen werden, daß das πνεῦμα v. 32. nichts ſey, als der λόγος v. 14. Wäre dieſes und hätte ſich der λόγος mit Jeſu nicht ſchon bei der Geburt, ſondern erſt bei der Taufe vereinigt, ſo würde ſich b) nicht erklären laſſen, wie Joh. v. 27. und 30. ſagen könne: Jeſus ſey vor ihm geweſen. Dieſes kann ſich vielmehr nur auf v. 9—12. beziehen, alſo auf den Logos, der ſchon in der Vorzeit als Lehrer der Menſchen aufgetreten, und nun in Jeſu erſchienen war. Ferner c) können die Ausdrücke σὰρξ ἐγένετο v. 14. und καταβαίνειν καὶ μένειν ἐπ' αὐτόν, ſchwerlich einerlei bezeichnen, ob dieſes gleich die Vertheidiger jener Behauptung annehmen und annehmen müſſen, weil, wenn ſich σὰρξ ἐγένετο auf die Geburt Chriſti bezieht, von ſelbſt klar iſt, daß ſich der Logos mit ihm als πνεῦμα ἅγιον nicht erſt bei der Taufe habe verbinden können. Nun iſt zwar v. 14. von der Geburt Jeſu ausdrücklich nicht die Rede, aber der Ausdruck σὰρξ ἐγένετο kann doch in Wahrheit nichts Anderes bezeichnen, als: Menſch werden, in menſchlicher Geſtalt erſcheinen, da hingegen das Herabkommen des heiligen Geiſtes auf einen Propheten, nirgends dieſen Sinn hat, nie ſagt, daß der Geiſt dadurch Menſch geworden ſey, ſondern nur: daß er in einem Menſchen wirke. Auch erläutert Johannes den Ausdruck σὰρξ ἐγένετο im 1 Br. 4, 2. 3. 2 Joh. v. 6. 7. ſo, daß gar kein Zweifel iſt, er habe an eine Menſchwerdung des Logos gedacht. Dafür bürgt auch, daß der Verfaſſer des Briefs an die Hebräer von dem ſchaffenden und erhaltenden Sohn Gottes (1, 2. 2, 10.) beſtimmt ſagt: er habe Fleiſch und Blut angenommen, K. 2, 14. Und aus Johannis Briefen 1 Joh. 4, 2. 3. 6. Kap. 5, 5—9. erhellt, daß das Herabkommen des Geiſtes auf Jeſum als ein Zeugniß, daß der Logos in ihm, oder daß er der Sohn Gottes ſey, betrachtet werden müſſe, daß alſo die Kraft

des Johanneiſchen Zeugniſſes Evang. 1, v. 32 f. nicht in der Verſicherung des Johannes, ſondern in dem Inhalte ſeiner Relation liegt, nämlich daß auch die ſichtbare Mittheilung des Geiſtes bei der Taufe ein Zeugniß Gottes ſelbſt (1 Joh. 5, 9.) ſey, daß in Jeſu der λόγος wohne. Dieſer mußte alſo ſchon in Jeſu, und etwas Anderes ſeyn, als der von ihm zeugende Geiſt. Ferner ſähe man d) durchaus keinen Grund ein, warum Johannes, wenn er ſagen wollte, der Logos ſey bei der Taufe auf Jeſum gekommen, nicht λόγος aus v. 1. und beſonders aus v. 14. wiederholt habe. Er wiederholte ja bei σὰρξ ἐγένετο v. 14. aus v. 1. 2. das Subject λόγος; aus welchen Gründen hätte er es v. 32 f. nicht wiederholen ſollen, wenn er daſſelbe ſagen wollte, was er v. 14. geſagt hatte? — Endlich e) wird v. 14. 18. der λόγος der μονογενὴς υἱός des Vaters genannt, ein Prädikat, das im N. T. dem Geiſte nirgends beigelegt wird. — Daß aber Johannes des λόγος nach dem σὰρξ ἐγένετο nicht weiter gedenkt, ſondern nun von Jeſu den Ausdruck ὁ υἱός, ὁ υἱός τοῦ θεοῦ braucht, kann nicht befremden. Das Subject, von dem er nun ſprach, war nicht mehr der λόγος allein, ſondern der in Chriſto Menſch gewordene Logos, der als ſolcher (v. 14.) nun Sohn Gottes hieß. Daß aber das πνεῦμα immer noch beſonders erwähnt wird, iſt ein Beweis, daß der Evangeliſt daſſelbe von dem Sohne Gottes, oder dem Logos, als etwas Verſchiedenes dachte.

Für jene Meinung kann man 2) anführen, daß das, was Joh. 1, 1—13. vom Logos geſagt werde, nicht nur im A. Teſt. dem Geiſte und der Weisheit Gottes, ſondern auch in den Apokryphen des A. T. der σοφίᾳ, welche mit πνεῦμα ἅγιον identiſch iſt, und im N. T. wenigſtens zum Theile dem heil. Geiſte zugeſchrieben werde. Nämlich a) daß, wie Johannes ſagt, der λόγος bei Gott im Anfange geweſen und durch ihn alles geſchaffen ſey, dieß wird Weish. 7, 22 ff. 9, 1. 2. und Prov. 8, 21 ff. auch von der σοφίᾳ geſagt, und Pſ. 139, 7. (wenigſtens nach der Erklärung der ſpätern Juden) vom heil. Geiſte, und

dem Worte, wie man denn auch wohl das Schweben des Geiſtes auf dem Waſſer Geneſ. 1, 2. ſpäterhin von einem Bilden verſtanden hat*). — b) was Johannes vom λόγος ſagt, nämlich daß er das Licht der Welt geweſen ſey (Joh. 1, v. 4. 8. 9.), und die Menſchen gelehrt habe, daß er zu dem jüdiſchen Volke (v. 11. τὰ ἴδια, im Gegenſatze gegen den κόσμος v. 9. 10.) gekommen ſey, nämlich durchs Geſetz, und daß er die, welche ihn aufnehmen, zu Kindern oder Freunden Gottes mache, dieß leſen wir auch von der σοφία Weish. 7, 14. 27. 28. Kap. 10. ganz. Kap. 11, 10. 11. Sir. 24. Auch wird Joh. 3, 5—8. die neue Geburt des Menſchen ſelbſt vom heil. Geiſte abgeleitet. — Allein ſo ſcheinbar dieſes auch iſt; ſo dürften doch dieſe Parallelen noch nicht hinreichen, um darzuthun, daß auch Johannes unter dem λόγος nur das πνεῦμα ἅγιον verſtanden habe. Denn α) wäre den Verfaſſern des N. T. das πνεῦμα ἅγιον etwas Anderes als der prophetiſche Geiſt, wäre er ihnen auch das alles erſchaffende Princip geweſen; ſo ließe ſich wohl erwarten, daß ihm irgendwo die Schöpfung zugeſchrieben würde, was aber nicht geſchieht; vielmehr wird ſie im Johannes dem Logos, und Hebr. 1, 2. 2, 10., ſo wie die Erhaltung, dem υἱῷ τοῦ θεοῦ, dem πρωτοτόκῳ beigelegt. Dieſen aber unterſcheidet auch der Verfaſſer des Briefs an die Hebräer K. 3, 6. 7. vergl. 9, 8. 10, 20. als Sohn Gottes, und Weltſchöpfer von dem heil. Geiſte. β) würde ſich nicht erklären laſſen, warum Johannes und der Brief an die Hebräer λόγος und υἱός brauchten, wenn ſie damit das πνεῦμα ἅγιον meinten, da der letztere Ausdruck ſo allgewöhnlich und bekannt war. γ) müßte ſich auch eine Verwandtſchaft der Bedeutungen zwiſchen λόγος und σοφία nachweiſen laſſen. Ob nun aber gleich λόγος im griechiſchen Sprachgebrauche: Vernunft, Verſtand heißt; ſo hat es doch dieſe Bedeutung nirgends in der Alexandrin. Verſion, den Apokryphen oder dem N. Teſt. Man hat ſich zwar

*) רָחַף nicht bloß ſchweben, zittern, ſondern auch nach dem Arab. und Syr. d. w. θάλπειν, avium more incubare.

darauf berufen, (Keil comment. de doctor. II. opuscul. p. 524 sq.) daß in den chaldäiſchen Paraphraſen מימרא דיי, Wort Gottes, für mens, sensus Dei ſtehe; allein die Bedeutung: Verſtand, Weisheit Gottes, iſt nicht mit Sicherheit zu erweiſen, da die Paraphraſten dieſen Ausdruck häufig als bloße Periphraſe des Subjects brauchen. Auch iſt δ) der λόγος in der Apokalypſe K. 19, 13. etwas ganz Anderes als der heilige Geiſt. — Ferner könnte 3) für jene Vermuthung ſprechen, daß der mit Jeſu vereinigte Logos, oder Sohn Gottes, in einigen Stellen auch πνεῦμα genannt wird. Dieſes geſchieht 1 Petr. 3, 18. 19., wo das πνεῦμα als das göttliche Princip, durch das Jeſus wieder belebt worden ſey, und Hebr. 9, 14., wo das πνεῦμα αἰώνιον in Chriſto erwähnt wird. Hier iſt zwar gewiß, daß man bei πνεῦμα an das zu denken hat, was Johannes λόγος nennt; aber dieſes Weſen heißt nicht πνεῦμα ἅγιον, ſondern πνεῦμα, Geiſt, ein geiſtiges Weſen ſchlechthin, und offenbar bloß deßwegen, weil man es ſeiner Natur nach für ein geiſtiges Weſen hielt *). Daß namentlich der Verfaſſer des Briefs an die Hebräer dieſes πνεῦμα, das er auch υἱὸν τοῦ θεοῦ nennt, vom heiligen Geiſt unterſchieden habe, zeigt das, was er K. 2, 14. von deſſen Menſchwerdung ſagt. (Ueber 1 Petr. 1, 11. ſ. §. 77.). Endlich hat man 4) für jene Meinung geſagt, daß in dem Evangel. der Hebräer das πνεῦμα ἅγιον die Mutter Chriſti genannt werde, (nach dem Hebr.

*) S. Erh. And. Fromman disquisitio, an vox πνεῦμα in N. T. divinam Chr. naturam interdum significet. In ſ. opusc. Tom. I. C. Alb. Doederlein, progrr. I—III. de argumentis verae divinitatis Chr. ex iis Script. S. locis, ubi vox spiritus de ipso adhibita et carni opposita occurrit. Bütz. 1772. 8. C. F. Schmid diss. de potestate vocabulor. σαρκὸς et πνεύματος de Christo dictis in N. T. subjecta. Vit. 1775. 4. Henke's Magaz. 1r Bd. 3s St. S. 459. Auch Joh. 6, 36. ſcheint πνεῦμα im Gegenſatze des σάρξ die Sohnesnatur zu bezeichnen, wenn nämlich der Sinn iſt: nicht mein irdiſcher Leib kann das wirken, ſondern das mit mir verbundene Göttliche gibt das ewige Leben.

רוּחַ, das ein Foemininum iſt)[320]. Man könnte glauben, der heilige Geiſt werde die Mutter Chriſti genannt, weil nach Luk. 1, 35. Jeſus als ein vom heiligen Geiſt erſchaffener Menſch dargeſtellt wird, der wegen dieſer Erzeugung Sohn Gottes genannt werden müſſe[321]. Aber abgeſehen davon, daß die Stelle des Lukas nicht ſagt, daß ſich der heilige Geiſt, wie der Johanneiſche Logos, mit dem Menſchen Jeſu bei ſeiner Geburt vereinigt, ſondern nur, daß er den Menſchen Jeſus erzeugt habe; ſo bezieht ſich auch jene Mutterſchaft des heiligen Geiſtes auf etwas Anderes, nämlich darauf, daß man die bei der Taufe vom Himmel ertönenden Worte: du biſt mein lieber Sohn ꝛc. nicht als Worte Gottes, ſondern als einen Ausſpruch des heil. Geiſtes betrachtete. Dieſes zeigt eine Stelle des Hieronymus[322], und wenn im N. T. 2 Petr. 1, 17. die Stimme: du biſt mein Sohn ꝛc. der δόξα τοῦ θεοῦ zugeſchrieben wird; ſo ſcheint auch da das πνεῦμα gemeint zu ſeyn, da dieſe

---

320) Die Stelle führt Origenes in den Joanneis an. Ἐὰν δὲ, ſagt er, προσίεταί τις τὸ καθ᾽ Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτὴρ φησι· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπένεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβὼρ, ἐπαπορήσει, πῶς μήτηρ Χριστοῦ τὸ διὰ τοῦ λόγου γενομένον πνεῦμα ἅγιον εἶναι δύναται. Vergl. Matth. 4, 1. Luk. 4, 1. — Ausführlich und lehrreich verbreitet ſich hierüber eine Abhandl. von K. J. Nitzſch: das Theologumen vom Pneuma Hagion als der Mutter des Chriſts, die das erſte Stück ſeiner theologiſchen Studien (Leipz. 1816. 8.) füllt.

321) Juſtin. Martyr apol. 2. Tertullian adv. Jud. c. 13. et adv. Prax. c. 26. Ambroſius zu Röm. 1, 4. verſtanden hier unter πνεῦμα die göttliche Natur Chriſti. So auch unter den Neuern Coccejus.

322) Hieronymus zu Jeſ. 11. bemerkt, daß das Evangelium der Hebräer bei der Taufe Jeſu die Worte habe: „factum est autem, cum adscendisset dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus S. et requievit super eum et dixit ei: fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem super te.“ S. Nitzſch a. a. O. S. 5.

Stimme v. 19. ein προφητικὸς λόγος genannt wird[323]. Hierdurch wird noch glaublicher, daß, wie ſchon bemerkt worden iſt, Joh. 1, 32 f. das Zeugniß nicht ſowohl in der Verſicherung des Täufers, als in dem herabkommenden Geiſte ſelbſt zu ſuchen iſt, und daß ſich auch das Zeugniß des Geiſtes 1 Joh. 5, 7. 8. auf jene Worte: dieß iſt mein lieber Sohn ꝛc. bezieht.

Nach dieſem allen iſt alſo nicht anzunehmen, daß λόγος und υἱὸς τοῦ θεοῦ mit πνεῦμα ἅγιον daſſelbe Subject bezeichnen. Der Logos iſt zwar auch ein πνεῦμα, ein geiſtiges Weſen, aber doch etwas Anderes als der heilige Geiſt. Jener iſt Weltſchöpfer, dieſer nicht; jener iſt Sohn Gottes, Erſtgeborner vor Erſchaffung der Welt, dieſer nicht; jener wurde in Chriſto Menſch, und gab Chriſto eine göttliche Würde und Macht; dieſer theilte ihm alle ſeine Gaben mit, mit denen er Propheten Gottes auszurüſten pflegt.

§. 73.

Vom Vater und ſeiner Göttlichkeit.

Daß die Gottheit überhaupt, außer dem Verhältniſſe zum Sohne und Geiſte, oft Vater der Iſraeliten Jer. 3, 19. Jeſ. 63, 16. Deut. 32, 6. Mal. 1, 6. und der Chriſten 1 Kor. 8, 6. Eph. 4, 6. 1 Petr. 1, 17., ſo wie aller Menſchen Matth. 6, 9. 23, 9. Joh. 4, 21 f. Eph. 3, 13. genannt wird, kommt hier nicht in Betrachtung. — Er heißt aber auch Vater im Verhältniſſe zu einem Sohne, und weil er dieſen gezeugt hat (Joh. 1, 18. Hebr. 1, 5.), alſo in perſönlichem Sinne. Vergl. Luk. 2, 49. Joh. 8, 42. 16, 27. Röm. 15, 6. Eph. 3, 14. — Daß aber der Vater im Ver-

---

323) Eine ganz ähnliche Stelle findet ſich, aber von der Stimme bei der Taufe, im Teſtamente der zwölf Patriarchen (Fabricii cod. Pseudep. V. T. p. 586.), wo es heißt: οἱ οὐρανοὶ ἀνοιγήσονται, καὶ ἐκ τοῦ ναοῦ τῆς δόξης ἥξει ἐπ᾽ αὐτὸν ἁγίασμα μετὰ φωνῆς πατρικῆς, ὡς ἀπὸ Ἀβραὰμ πατρὸς Ἰσαάκ. Καὶ δόξα ὑψίστου ἐπ᾽ αὐτὸν ῥηθήσεται, καὶ πνεῦμα συνέσεως καὶ ἁγιασμοῦ καταπαύσει ἐπ᾽ αὐτὸν ἐν τῷ ὕδατι.

hältniſſe zum Sohne, Gott genannt werde, zeigen Joh. 1, 18. 5, 18. 6, 44—46. Joh. 17. ganz, Kap. 20, 17. Luk. 10, 21. 22. Matth. 28, 18—20. 2 Kor. 13, 13. 1 Petr. 1, 2. Offenb. 1, 6.

§. 74.

Der Sohn Gottes und ſeine Göttlichkeit, und zwar 1) nach den drei erſten Evangelien.

Der Ausdruck υἱός τινος ſteht im N. T. in ſehr verſchiedenem Sinne*); υἱὸς θεοῦ aber heißt im N. T. namentlich ein von Gott Erſchaffener, Luk. 3, 38.; ein von Gott als Sohn Gehaltener, Geliebter, daher ſowohl die Iſraeliten (Röm. 9, 26. 2 Kor. 6, 18.) als auch die Chriſten und wahren Verehrer Gottes überhaupt dieſen Namen führen (Matth. 5, 9. 45. Luk. 6, 35. 20, 36. Röm. 8, 14. 19. 1 Kor. 6, 18. Gal. 3, 26. 4, 6. 7. Hebr. 12, 6—8. Apoſt. 21, 7.).

Im N. Teſt. aber wird Jeſus insbeſondere der Sohn Gottes, oder ſchlechthin der Sohn genannt, und zwar um ein dreifaches Verhältniß zum Vater auszudrücken; 1) ein Amtsverhältniß, wo Sohn Gottes mit Meſſias gleichbedeutend iſt, Matth. 16, 16., vergl. mit Luk. 9, 20. Matth. 27, 40., vergl. mit Luk. 23, 35. Joh. 1, 50. 20, 31. Luk. 4, 41. 22, 67—70. und öfters, hergeleitet aus Pſ. 2, 7. 2 Sam. 7, 14. Pſ. 89, 28.; 2) ein phyſiſches, von Jeſu als Menſchen, weil er ohne Zuthun eines Mannes im Schooße der Maria von Gott erſchaffen war, Luk. 1, 35. Da nämlich die Frage der Maria v. 34. alle männliche Mitwirkung bei der Entſtehung Jeſu ausſchließt; ſo kann man die Antwort v. 35. nicht anders verſtehen, als daß das πνεῦμα ἅγιον ſtatt eines Mannes die Entſtehung des Kindes bewirken werde**). Denn der Engel will erklären, wie

*) Das Ausführlichere hierüber ſ. in dem Artikel Υἱός in meinem Lexikon des N. Teſt.

**) Paulus in ſ. Comment. meint zwar, die Antwort des Engels ſchließe die männliche Mitwirkung nicht aus, indem die Rab-

Maria ohne Mann ſchwanger werden könne. Wenn nun daraus gefolgert wird (διὸ καὶ), daß der Geborne ein υἱὸς θεοῦ ſey; ſo ſteht dieſer Ausdruck hier, wie Luk. 3, 38., im phyſiſchen, aber nicht im dogmatiſchen Sinne. — 3) In dieſem Sinne aber, daß es ein Weſen bezeichnet, das ſeiner göttlichen Natur wegen, und weil es ein Abglanz der göttlichen Vollkommenheiten und vor der Schöpfung aus Gott als Hypoſtaſe hervorgegangen iſt, den Namen Sohn Gottes führt, findet ſich dieſer Ausdruck in den Apokryphen des A. Teſt. von der σοφία und im Philo vom Logos, deßgleichen in den Rabbinen [324]), und eben ſo finden wir ihn auch bei den älteſten Kirchenvätern und in den älteſten Apokryphen des N. T. [325]). Auch im N. Teſt. heißt Sohn Gottes nicht bloß Meſſias, Gottgeliebter, ſondern es iſt auch nomen naturae. Das N. Teſt. nämlich beſchreibt das Subject, das es unter dem Namen des Sohnes öfters auf eine einzige Weiſe mit dem Vater und

binen geglaubt hätten, daß bei einem reinen Beiſchlafe der heil. Geiſt herbeigezogen werde, und die ſo Gezeugten Söhne Gottes genannt werden könnten. Aber dann müßte ἄνδρα γινώσκειν nur vom ſündlichen Beiſchlaf gebraucht werden, da es doch vom reinen, ehelichen höchſt gewöhnlich iſt. Zu bemerken aber iſt, daß nur Lukas allein dieſe Entſtehung des Menſchen Jeſu kennt, nur bei ihm dieſer Sinn des Ausdrucks Sohn Gottes gefunden wird, und daß es befremdend ſcheinen kann, wie er, wenn er ein aramäiſches Original vor ſich hatte, die רוח, die weiblichen Geſchlechts iſt, an die Stelle des Mannes ſetzen konnte.

324) S. die bibliſchen Theologien von Ammon, de Wette und Kaiſer. Stahl über Philo's Lehrbegriff, in Eichhorns Bibl. 4r Bd. S. 771 ff. Keils commentatt. de doctoribus veteris eccles. comm. 2. Vergleiche meine Dogmatik der Apokryphen, S. 194 ff.

325) z. B. im Evang. Nicodemi (Birch auctar. Cod. apocr. N. T. Havn. 1804. p. 115.), wo Satan ſagt, Jeſus habe ſich zwar einen Sohn Gottes genannt, er ſey aber bloßer Menſch geweſen (ὀνομάζων ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ, οὗτος δὲ ὢν ἄνθρωπος). Hier muß vi oppoſitionis Sohn Gottes auf eine göttliche Natur in Jeſu bezogen werden.

Geiſt verbindet, als Sohn Gottes in einem einzigen und ſolchen Sinne, daß dabei an ein göttliches mit dem Menſchen Jeſu verbundenes Weſen zu denken iſt; es nennt Jeſum ausdrücklich einen Gott; es legt ihm die Fülle göttlicher Vollkommenheiten bei; und ſchreibt ihm göttliche Werke und göttliche Verehrung zu[326]). Was

1) die erſten Evangelien betrifft, ſo heißt in ihnen der Ausdruck Sohn Gottes in der Regel Meſſias; doch iſt es möglich, daß er Matth. 11, 25—27. Luk. 10, 21. 22. nomen naturae iſt. Denn es ſcheint aus dem gegenſeitigen Verhältniſſe des Vaters und Sohnes (eben ſo wie Joh. 1, 18.) gefolgert zu werden, daß Niemand die Natur und Rathſchlüſſe des Vaters kenne, als der Sohn, und Niemand das Weſen und die Beſtimmung des Sohnes als der Vater. Weil alſo Jeſus der Sohn des Vaters iſt, kennt er dieſen; und weil Gott der Vater Jeſu iſt, kennt er ihn. Indeſſen läßt ſich die Stelle auch ohne Zwang erklären,

---

326) Aeltere Schriften, in denen der Beweis für die Gottheit Chriſti geführt iſt: D. Witby tract. de vera Christi Deitate. Oxon. 1691. H. Venema, de divinitate Jesu Chr. Leovard. 1755. Danov, locorum quorundam script. S. divinitatem Chr. probantium explanatio. Jen. 1779. 8. — Neuere: J. S. Semler, Vorbereitung auf die Königl. Großbritt. Preisfrage von der Gottheit Chriſti. Halle 1787. 8. Ejusd. diss. carmina quaedam apostolica, quibus demonstratur, servatorem nostrum Jes. Chr. esse verum Deum et verum hominem. Hal. 1772. 4. G. F. Seiler, über die Gottheit Chriſti, für Gläubige und Zweifler. Leipz. 1775. 8. — J. F. Flatt commentatio, in qua symbolic. eccles. nostrae de Deitate Christi sententia probatur et vindicatur. Gott. 1788. 8. (iſt vorzüglich) A. G. Uhle de Jesu Chr. vere filio Dei commentatio theol. Hannov. 1793. 8. Ueber diejenigen Stellen des N. T., die die Perſon Jeſu Chr. betreffen, (Eine Ueberſetz. einer Preisſchrift von D. van der Wympreſſe, Helmſt. 1794. gr. 8. J. L. Ewald, über die Größe Jeſu und ihren Einfluß in ſeine Sittenlehre. Hannov. 1798. 8. (Fortſetz. 1799.) — Abhandlung von d. Einfluß des Glaub. an die Gottheit Jeſu auf das prakt. Chriſtenthum. Glogau, 1798. 8.

wenn man υἱός hier für Meſſias, den größten Propheten, nimmt. Dieſer nämlich kann allein die richtige Kenntniß vom Vater mittheilen, weil ſich ihm der Vater geoffenbart, und ihn geſendet hat. — Die Stellen Luk. 1, 35. und Matth. 28, 19. ſind ſchon oben erklärt worden. Andre göttliche Eigenſchaften werden dem Sohne in den drei erſten Evangelien nicht beigelegt; denn die Formel ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία Matth. 28, 18. vergl. Matth. 11, 27. Luk. 10, 22. ſchreibt Jeſu keine *Allmacht* zu, indem theils der Begriff des Uebertragens (ἐδόθη) dem Begriff von Allmacht, welche weſentlich ſeyn muß, widerſtreitet, theils ἐξουσία nach dem Zuſammenhange auf die Vollmacht, die Jeſus als Meſſias erhalten hatte, die Menſchen in dieſem und dem zukünftigen Leben zu richten und zu beſeligen, zu beziehen iſt. Auch die Auferweckung der Todten und das Halten des Weltgerichts wird Jeſu in den drei Evangelien zwar zugeſchrieben, aber es folgt daraus weder Allmacht noch Allwiſſenheit. Vielmehr ſind dieſes Geſchäfte des *Menſchen Meſſias*, und wurden von den Juden dem Meſſias allgemein zugeſchrieben, ohne daraus Allmacht und Allwiſſenheit zu folgern.

Auch hat man behauptet, daß Jeſus Luk. 1, 16. 17. κύριος ὁ θεός genennt werde; ein Ausdruck, der nach dem hebr. יְהוָה אֱלֹהִים den wahrhaftigen Gott bezeichnet. Es wird nämlich V. 16. ein κύριος ὁ θεός genannt, zu welchem Johannes, der Täufer, viele Juden bekehren werde. Dieſer κύριος ὁ θεός ſey nun Jeſus, weil 1) Johannes die Juden nicht zu Gott (dem Vater), den ſie bereits verehrten, ſondern zur Anerkennung Jeſu als des Meſſias führen ſollte, und wirklich führte; 2) weil in den Worten V. 17. αὐτὸς (Johannes) προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι κ. δ. Ἠλίου, das Relativum αὐτοῦ der *grammatikaliſchen* Conſtruction nach auf κύριος ὁ θεός, aber *dem Sinne* nach auf Jeſum bezogen werden müſſe, weil Johannes nicht vor Gott, ſondern vor Jeſu vorhergehen ſollte. Da die Juden dem Elias dieſes Heroldamt zuſchrieben, ſo müſſe auch das Vorhergehen des Johannes, in wiefern er

der Elias ſeyn ſoll, auf den Meſſias, folglich αὐτοῦ auf Jeſum bezogen werden. Hieraus folge, daß der Engel unter κύριος ὁ θεός den Meſſias gedacht, und ihn mit dem Namen des wahren Gottes belegt, alſo gleich bei deſſen Geburt angedeutet habe, daß Gott, oder eine göttliche Perſon, im Menſchen Jeſu erſcheinen werde. — Dagegen wendete man ein, 1) das jüdiſche Volk heiße nie Volk Chriſti; aber Matth. 1, 21. führt daſſelbe dieſen Namen allerdings; 2) könne nicht geſagt werden, daß Johannes die Iſraeliten wieder zum Meſſias bekehren ſolle, da ſie von dieſem nie abgefalleu wären, wohl aber habe er ſie zur wahren Verehrung Gottes zurückgebracht. Allein ἐπιστρέφειν heißt nicht nothwendig reducere aliquem ad id, quod deseruerat, ſondern oft ſchlechthin: hinführen, von etwas wegführen und zu etwas hinführen, dem man vorher gar nicht angehörte. (Apoſt. 26, 18. und ἐπιστροφή Apoſt. 15, 3.). 3) könne ἐνώπιον αὐτοῦ nicht zu προελεύσ. gezogen werden, weil ἐνώπιον nirgends von der Zeit gebraucht werde; es heiße vielmehr, wie V. 15. und V. 6., nach Gottes Willen, mit Gottes Beifall. Allein theils bezieht ſich ἐνώπιον auch nicht auf die Zeit, ſondern auf den Ort, und bedeutet wie das hebr. לִפְנֵי vor ihm her, vor ſeinen Augen oder Angeſichte, (wie 1 Sam. 12, 2. wo es heißt: der König zieht einher vor dem Volke, ἐνώπιον, d. i. an der Spitze des Volks, Richt. 20, 42. 2 Sam. 6, 14. 16. 2 Chron. 1, 10. 9, 24.) theils würde außerdem die Präpoſition πρό in προελεύσεται kein Object haben, auf welches ſie ſich beziehen könnte; theils zeigen die Parallelſtellen Mark. 1, 2. Joh. 3, 28., wo ἔμπροσθεν ſteht, wie hier ἐνώπιον zu verſtehen ſey. — Doch läßt ſich nicht läugnen, daß dieſe Stelle ganz ungewiß bleibt. Denn man findet nicht nur den Ausdruck: κύριος ὁ θεὸς αὐτῶν (der Iſraeliten) nirgends von einem andern als Jehovah gebraucht, daher auch Zacharias an keinen andern dabei denken, folglich auch der Engel keinen andern meinen konnte, ſondern das Relativum αὐτοῦ, αὐτῶν, ſteht auch häufig ſo, daß das Subject, auf welches

daſſelbe zu beziehen iſt, nicht vorhergegangen iſt, ſondern aus dem ganzen Zuſammenhange zu ergänzen iſt. (Beiſpiele davon ſ. im Lexikon unter *Αὐτός*.) *Ἐνώπιον αὐτοῦ* bezieht ſich alſo auf den Meſſias, der gleich darauf mit *κύριος* bezeichnet wird, und *ἐπιστρέφειν* ſteht, wie ſehr häufig, von der Umkehr des Gemüths, der *μετανοίᾳ*.

§. 75.

Die Göttlichkeit des Sohnes, 2) nach Johannes.

Johannes ſtellt den Sohn Gottes als ein Weſen dar, das dieſen Namen ausſchließend führe, weil es göttlicher Natur ſey; als ein Weſen, das vom Himmel gekommen, als Menſch geboren worden ſey, vor ſeiner Menſchwerdung und vor der Schöpfung bei Gott exiſtirt und die Welt erſchaffen habe, das alles eben ſo thun könne wie Gott, mit demſelben aufs innigſte verbunden, wie derſelbe zu verehren, und göttlicher Natur, — ein Gott ſey. Dieſes iſt die Hauptſumme der Johanneiſchen Lehre[327]).

Der Ausdruck Sohn Gottes heißt zwar bei ihm in den Stellen, wo Juden redend eingeführt werden, auch bisweilen bloß Meſſias, aber in der Regel, und beſonders wo Jeſus ſelbſt ſpricht, iſt es Name der Natur. Denn 1) Johannes braucht *υἱὸς θεοῦ*, oder *υἱοὶ θεοῦ* niemals in ſeinen Schriften von Menſchen, oder im moraliſchen Sinne; nie heißen die Chriſten *υἱοί*, ſondern ſtets *τέκνα θεοῦ*, und

---

327) Ueber Johannes im Allgem. ſ. C. A. Tittmann, meletemata sacra in Evang. Joannis Mel. I—VI. Viteb. 1786—88. 4. und wiedergedruckt in ſ. opp. theol. Lips. 1803. gr. 8., auch 1816. zu Leipz. beſonders und vermehrt erſchienen. Deſſ. progr. Jesus, Deus et servator Evang. Jo. demonstratur. Viteb. 1778. 4. auch in ſ. opusc. theol. — C. G. Storr, über den Zweck der evangeliſchen Geſchichte und der Briefe Johannis. Tüb. 1786. 8. Ziegler in Gablers neuſt. theol. Journ. 1r Bd. (1802.) — J. E. C. Schmidt's Biblioth. für Kritik und Exegeſ. des N. T. 1r Bd. 1s und 3s St. Rußwurm in Auguſti's neuen theolog. Blätt. 5r Bd. 3s St.

niemand außer Jeſus erhält dieſes Prädikat. Dieſes gilt auch von der Apokalypſe, wo ſich nur in einer einzigen Stelle K. 21, 7. die Formel findet ἔσται μοι ὁ υἱός, was offenbar für ὡς υἱός ſteht. Hieraus ſieht man, daß υἱὸς θεοῦ beim Johannes einen dogmatiſchen Sinn hat, weßwegen er es bedenklich findet, irgend einen Menſchen damit zu belegen. Welches aber dieſer dogmatiſche Sinn ſey, ergibt ſich 2) aus dem Epitheton, das dieſer Apoſtel mit υἱός verbindet, nämlich μονογενής, und aus einigen Stellen. Das Prädikat μονογενής legt nur Johannes, ſonſt aber kein neuteſtamentl. Schriftſteller dem Sohne Gottes bei, und es iſt im dogmatiſchen Sinne zu nehmen, wenn man auch nicht behaupten will, daß Johannes auf die Gnoſtiker, welche zwiſchen dem λόγος und dem μονογενής einen Unterſchied gemacht haben ſollen, Rückſicht genommen habe. Es iſt ein Kunſtausdruck in beſtimmter Abſicht gewählt, in beſonderm Sinne gebraucht; kann alſo nicht ἀγαπητός heißen, ſondern μόνος γεννώμενος, einzig geborner, einzig gezeugter. Dieß erhellt auch daraus, daß Johannes den Logos, wegen ſeiner göttlichen Natur, Sohn Gottes nennt; folglich muß auch in μονογενής der Begriff liegen, der allein von Gott Gezeugte; der, dem Gott ſchon vor dem Anfang aller Dinge (ἐν ἀρχῇ Joh. 1, 1.) göttliches Weſen mittheilte[328]) — Bei Johannes nämlich iſt Sohn Gottes ein Weſen, das dieſen Namen deßwegen ausſchließend führt, weil es göttlicher

---

328) Ritter (bibliſche Philoſopheme über Jeſum den Eingebornen Sohn Gottes, in Henke's Muſeum 3r Bd. 2s St. S. 285.) erklärt μονογενής für gleichbedeutend mit πρωτότοκος und κληρόνομος, alſo: der Erſtgeborne, der als ſolcher Erbe und Herr ſey. Er beruft ſich auf Hebr. 11, 17. und die Worte des Targum. Hierosol. bei Geneſ. 3, 22., wo es heißt: et dixit verbum domini Dei, ecce homo, quem creavi, unigenitus est in mundo meo, sicut ego unigenitus sum in coelis excelsis.“ Doch hier dürfte wohl der Sprachgebrauch des Philo, und überhaupt die Lehre von λόγος und σοφία und deren Hervorgehen aus Gott entſcheidender ſeyn.

Natur iſt; denn er nennt Jeſum Sohn Gottes, in wiefern dieſer nicht bloßer Menſch, ſondern zugleich Logos war. Nachdem er nämlich K. 1, 1. den λόγος als vor der Schöpfung bei Gott exiſtirend, und als ſchaffenden Gott dargeſtellt hat; ſo lehrt er, der Logos ſey σάρξ geworden V. 14., d. i. als Menſch geboren worden, habe ein menſchliches Weſen zu ſeiner σκηνή s. σκῆνος (vergl. B. d. Weish. 9, 15. 2 Kor. 5, 1. 4.) erwählt, und ſey nun von uns geſehen, mit menſchlichen Augen geſehen worden (denn als göttlicher Logos war er unſichtbar), und zwar in der δόξα ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, in der Majeſtät als einzig Gezeugter vom Vater. Jeſus heißt alſo Sohn Gottes, weil in ihm der göttliche Logos wohnte (ἐσκήνωσεν), der λόγος μονογενὴς παρὰ θεοῦ, und dieſer iſt es eigentlich, der nun, als in dem Menſchen Jeſu wohnend, im Verfolg des Evangelii υἱὸς θεοῦ heißt. Denn daß υἱός nicht der Menſch Jeſus iſt, zeigt K. 1, 18., wo nicht von dem Menſchen Jeſus, ſondern von dem mit Jeſu verbundenen Logos geſagt ſeyn kann, daß er Gott geſehen habe, und im Schooße des Vaters geweſen ſey; weil nur dieſer ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν war, V. 1. Daſſelbe liegt auch in Kap. 6, 46. — Ferner erzählt Johannes K. 5, 18. 10, 30. 33—36., die Juden hätten die Verſicherung Jeſu, daß er der Sohn Gottes ſey, als Gottesläſterung angeſehen, weil er ſich dadurch Gotte gleich ſtelle. Sie nahmen alſo Sohn offenbar in natürlichem Sinne, und Jeſus mißbilligte, läugnete es nicht, ſondern ſuchte das ihnen Anſtößige in der letztern Stelle durch die Hinweiſung zu mildern, daß ja auch die Engel im A. T. den Namen אֱלֹהִים erhielten, folglich er als der göttliche Logos dieſen Namen mit mehrerem Rechte führen könne, und in der erſtern Stelle läugnet er nicht nur nicht, Gott gleich zu ſeyn, ſondern er vertheidigt ſich wegen dieſer göttlichen Würde damit, 1) daß Kap. 5, 19. ſein Wille jederzeit mit dem Willen Gottes übereinſtimme, daß es ihm moraliſch unmöglich ſey, etwas Anderes zu thun; 2) daß er dieſelbe Einſicht und Gewalt habe, wie der Vater V. 21. und 22., und daher V. 26.

er eben ſo wie der Vater verehrt werden müſſe. Dieſe Verehrung konnte ſich aber Jeſus nicht als von Gott Geſendeter beilegen, weil kein Prophet und auch nicht der Meſſias verlangen konnte, daß er im gleichen oder auch nur im ähnlichen Maaße (καθὼς), wie Gott verehrt werden ſolle[329].

Auf dieſe göttliche Natur bezieht es ſich nun auch, wenn er ſagt, er habe ſchon vor der Schöpfung exiſtirt, und eine δόξαν, eine Majeſtät bei Gott gehabt Joh. 17, 5. vergl. 8, 58. Man hat zwar gemeint, (Schott, Briefe über Religion und chriſtlichen Offenbarungsglauben, S. 129 f.), das, was Jeſus hier von ſeinem vorweltlichen Seyn ſagt, aus der jüdiſchen Meinung von der Präexiſtenz menſchlicher Seelen erklären zu können. Da jedoch Johannes (Kap. 1, 1—14.) die Anſicht beſtimmt ausſpricht, daß der göttliche Logos in Jeſu Menſch geworden ſey; ſo iſt klar, daß die δόξα, welche ſich hier Jeſus beilegt, auf den Logos zu beziehen iſt, und nicht eine majestas muneris bezeichnet, weil ſich vor der Schöpfung kein Geſchäft, kein Amt des Sohnes denken läſſet, ſondern die Majeſtät des Weſens*). Jeſus nämlich zeigte als Menſch ſein göttliches

329) Hätte aber Jeſus nur ſo viel ſagen wollen, daß ihm als Meſſias eine gewiſſe Ehrfurcht gebühre; ſo mußte er ſich mit mehr Einſchränkung erklären, weil er ſo den Vorwurf der Juden, daß er ſich Gott gleichſtelle, nur zu rechtfertigen ſchien. Dieſes würde aber Jeſus ſchlechterdings vermieden haben, wenn er wirklich nicht ἴσος τῷ θεῷ geweſen wäre. Ueberhaupt mußte Jeſus bei ſeiner Ehrfurcht gegen den Vater ſich auf das beſtimmteſte erklären, daß er ſich keine göttliche Natur und Würde beilege, wenn er ſich deſſen Sohn nenne, im Fall er wirklich bloß an ſeine meſſianiſche Würde dachte. Er erklärte ſich aber nicht, er ließ die Juden ihren Schluß machen; er ſagte ſogar noch mehreres von ſich, was ihren Schluß nur beſtätigte; er mußte alſo ihre Folgerung billigen, mußte ſich göttliche Natur beigelegt wiſſen wollen.

*) Εἶχον kann nicht heißen destinatione habebam, wie die Socinianer wollen, denn das παρά σοι, apud te versatus, ſtehet entgegen, welches nicht überſetzt werden kann: quando apud te ero. Gabler (in ſ. neueſt. theol. Journ. 2r Bd. (1799.) S. 179 ff.) überſetzt δόξα: honores (Belohnungen), quos mihi decrevisti.

Weſen nicht; es war den Menſchen noch verborgen, daß auch er Gott gleich ſey an Macht und Herrſchaft. Durch die Vollführung des göttlichen Rathſchluſſes, weßwegen er in die Welt gekommen war, endigte ſich ſeine ἐνσάρκωσις, und er erhielt nun von Gott die δόξαν oder vielmehr deren freien Gebrauch zurück, und wurde insbeſondre Herr und Richter der Menſchen. In wiefern er ſeine Apoſtel an der Regierung der chriſtl. Kirche wollte Antheil nehmen laſſen, konnte er V. 22. ſagen, daß er ihnen dieſe δόξαν ertheilen werde, d. h. nicht ſeine Sohns-Natur, ſondern Antheil an der Sohns-Gewalt. Vergl. überhaupt Joh. 1, 1—3.

Es wird daher vom Sohne geſagt, es komme ihm eine himmliſche Natur zu; er ſey vom Himmel gekommen. Joh. 3, 13. 6, 62. vergl. 32—35. 41. 50. 51. 13, 3. 16, 28.

Der Sohn iſt mit dem Vater, weil er ſelbſt göttlicher Natur iſt, ſo verbunden, daß er eben das thun kann, was der Vater thut, und daß beide eins, eines Weſens, ſind. Joh. 10, 28—30. Hier iſt die Schlußfolge: Gott iſt allmächtig V. 29.; ich bin mit ihm eins, — eines und deſſelben Weſens V. 30., folglich V. 28. kann auch Niemand meine Verehrer mir entreißen. Vergl. die ſchon erläuterte Stelle Joh. 5, 18—23. — Daß ſich aber Jeſus eine ſolche Macht und Vereinigung mit Gott zuſchreiben konnte, darf nicht befremden, da die Welt durch ihn, als λόγος, geſchaffen iſt, und ihm wegen ſeiner Natur der Name θεός gebührt. Joh. 1. V. 1—3. vergl. V. 10. Was λόγος in dieſer berühmten Stelle eigentlich heiße, und in welchem Sinne Johannes das göttliche Weſen, von dem er ſpricht, λόγος genannt habe, darüber ſind die Meinungen der Gelehrten äußerſt getheilt[330]. Perſonificirte Weisheit

330) Ueber den Logos und Joh. 1, 1—3. ſ. C. F. Ammon, progr. de prologi Joh. Ev. fontibus et sensu. In ſ. opusc. theol. Gott. 1803. Paulus Memorabilien 1s St. und 8s St. Keil commentatt. de doctoribus vet. eccles. culpa corruptae etc. Comment. 2. p. 70 sqq. Süskind iu Flatts Magaz.

kann *λόγος* nicht bedeuten; denn in keiner einzigen Stelle des A. oder N. Teſt. oder der Apokryphen heißt *λόγος* Vernunft, oder iſt mit *σοφία* gleichbedeutend. Eher könnte man glauben, Johannes habe *λόγος* in der Bedeutung Wort, aus Gott hervorgegangenes Wort, genommen; da die Juden zu Jeſu Zeiten von einem aus Gott hervorgegangenen und ſubſtantiellen Weſen, dem Wort, ſprachen. Wahrſcheinlicher aber folgte Johannes dem Sprachgebrauche der Alexandriner, nach denen *λόγος* die göttliche Vernunft, die *σοφία* Gottes, iſt, und verband zugleich als Paläſtinenſer auch den aramäiſchen Begriff des Wortes, des lehrenden Wortes Gottes. Doch der Sinn ſey welcher er wolle, ſo ſind doch folgende Sätze nach Johannes unläugbar. 1) der *λόγος* iſt kein abstractum, kein Verhältniß Gottes, ſondern ein concretum intelligens. Denn a) ließe ſich kein Grund denken, warum der Apoſtel ſo nachdrücklich verſichert, daß z. B. die göttliche Weisheit oder Schöpferkraft Gotte ſchon vor der Schöpfung zugekommen ſey, da ſich dieſes von ſelbſt verſtand; b) würden die Worte *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, eine ekelhafte Tautologie enthalten. Verſteht man aber die göttliche Lehre unter

---

10s St. Horſt in Henke's Muſeum für Relig. 1r Bd. 1s St. Schmidt in ſ. Biblioth. für Kritik und Exeg. des N. T. ꝛc. 1r Bd. 1s und 3s St. 2r Bd. S. 463 ff. Hezels Schriftforſcher, 2r Bd. 3s St. Ziegler in Gablers neueſt. theol. Journ. 1r Bd. 1802. Rußwurm in Auguſti's neu. theol. Blätt. 3r Bd. 3s St. E. F. C. Oertel, Chriſtologie 1792., vergl. mit der Recenſ. im neuen theol. Journ. 1793. 1r Bd. S. 38 ff. und daſſelbe Journ. 2r Bd. S. 463 ff. 6r Bd. 6s St. S. 608 ff. Cannabich in Auguſti's theol. Monatsſchr. 1801. 1s Hft. und 5s Hft. H. Ch. Ballenſtädt: Philo und Johannes. Braunſchw. 1802. 8. Derſ. Philo und Johannes, oder fortgeſetzte Anwendung ꝛc. Gött. 1812. Derſ. das Meſſiasreich als Dichtung und als Grundlage des ewigen Reichs der Wahrheit. Dritte Fortſetz. der Unterſuchungen über Philo und Johann. Gött. 1812. 8. — Vergl. die Note 318. angeführten Schriften. Süskind in Flatts Magaz. f. Dogmat. 10s St. S. 1—91. Heinrichs in ſ. Beiträgen zur Beförder. der theol. Wiſſenſchaften. 1r Bd. 2s St.

Logos; ſo iſt die Stelle ganz unverſtändlich, und die Schreibart des Apoſtels — gelinde geſagt, — ſehr verkehrt. (S. Flatt de deitate Christi p. 25 sqq.) c) fordert dieſes V. 14., da man von keinem göttlichen Attribut ſagen kann, es ſey σάρξ geworden. 2) der λόγος iſt vom Vater verſchieden; denn V. 14. und 18. wird er dem Vater ausdrücklich entgegengeſetzt. 3) Der λόγος iſt ſchon vor Anbeginn der Welt, alſo von Ewigkeit, bei Gott geweſen und mit Gott innig verbunden; ἦν πρὸς τὸν θεόν. — V. 18. ὢν (pro ὃ ἦν) εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός. Denn ἀρχῇ V. 1. bezieht ſich nicht auf den Anfang des Chriſtenthums, ſondern auf den Anfang der Welt: ſ. V. 3. Geneſ. 1, 1. — 4) Dieſer λόγος iſt θεός, iſt dem Vater, als Sohn, dem Weſen nach ſo gleich, daß er θεός genannt werden kann; V. 1. καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Ὁ λόγος iſt das Subject und θεός das Prädikat; denn a) iſt in der ganzen Stelle λόγος das Subject; b) müßte der Artikel vor θεός ſtehen, und vor λόγος fehlen; es müßte heißen καὶ ὁ θεὸς ἦν λόγος*). In dieſer Stelle wird alſo der Sohn Gottes, oder der λόγος, unwiderſprechlich Gott, ein Weſen göttlicher Natur, genennt**). Doch bezeichnet vielleicht θεός ohne Artikel ein geringeres Weſen, als den wahren Gott (ὁ θεός), und folgte vielleicht der Apoſtel hier dem Sprachgebrauche Philo's, der einen Unterſchied zu machen ſcheint zwiſchen ὁ θεός und θεός[331])? Ob-

*) Die Vermuthung Bahrdt's, daß V. 1—3. unächt ſeyen, iſt bloß aus der Luft gegriffen, und eben ſo grundlos iſt die gewaltſame Veränderung, welche der Socinianer Crell vorſchlug, θεοῦ ἦν, ſtatt θεὸς ἦν zu leſen. Auch kann man hinter ἦν keinen Punkt ſetzen und ὁ λόγος zum folgenden Vers ziehn, theils weil der Satz: und Gott war, müßig und kindiſch ſeyn würde, theils weil es nicht ὁ λόγος οὗτος, ſondern alsdann οὗτος ὁ λόγος heißen müßte.

**) Orig. c. Cels. IV, 5.: ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγος, θεὸς καὶ αὐτὸς ὤν.

331) Die Diſtinction war keineswegs allgemeiner Sprachgebrauch der Juden, und konnte es nicht ſeyn, da ſie das ה demonstrat. nicht vor Jehovah, und auch nicht immer vor אלהים ſetzen. Ja

gleich der Unterſchied, den Philo an einer Stelle zwiſchen ὁ θεός und θεός macht, nur eine grammatiſche Diſtinction für eine einzelne Stelle der LXX zu ſeyn ſcheint; ſo läßt ſich doch nicht läugnen, daß der Unterſchied nicht ganz grundlos iſt. Denn obgleich Johannes in den casibus obliquis, wo θεοῦ von etwas anderem abhängig iſt, oder als Prädikat ſteht, den Artikel öfters wegläßt*); ſo findet ſich doch keine Stelle beim Johannes, wo θεός im Nominativ als handelndes oder ſeyendes Subject ohne Artikel ſtehe. Eben ſo iſt es offenbar, daß da, wo θεός ſo viel heißt als ein Gott, ein göttliches Weſen, und nicht gerade den einen Gott (Jehovah) bezeichnet, der Artikel fehlt, wie Joh. 10, 33. 34. 35. vergl. Röm. 1, 21. 1 Kor. 8, 5. Matth. 22, 32. Auch iſt es den alexandriniſchen Kirchenvätern als dem Juſtinus, Clemens, Origenes, ſehr gewöhnlich, den Logos mit dem Ausdruck ὁ θεὸς λόγος, d. i. der Gott Logos, zu bezeichnen, wobei ſie allerdings θεός nicht in der ſtrengſten Bedeutung nahmen, indem ſie, nach dem Vorgange des altteſtamentlichen אֱלֹהִים θεός und θεοί auch von geringern erhabenern Geiſtern, die Gotte unterworfen

---

es war nicht einmal beſtändiger Sprachgebrauch Philo's, ſondern dieſer (de somn. T. I. p. 575. ed. Mang.) macht nur bei Gelegenheit der Stelle Geneſ. 31, 13. eine grammatiſche unnütze Diſtinction. Die LXX haben: ἐγώ εἰμι ὁ θεός σου, ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ. Daraus, daß es nicht heiße ἐν τόπῳ ἐμῷ, folgert Philo, daß der zweite θεός ein andrer ſeyn müſſe, nämlich der Logos, von dem er glaubte, er ſey in allen Gotterſcheinungen geweſen. Da er die LXX für inſpirirt hielt, und ſie daher keines Ueberſetzungsfehlers zeihen wollte (denn im Hebr. ſteht Bethel, בית־אל), ſo ergriff er die Subtilität, daß vor dem zweiten θεός kein Artikel ſtehe und daß man den λόγος wohl θεόν, einen Gott, aber nicht τὸν θεόν, den Gott nennen könne.

*) In drei Stellen hätte man vor θεόν den Artikel erwarten können, Joh. 1, 18. θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. 1 Joh. 4, 12. θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται. 2 Joh. v. 9. ὁ παραβαίνων θεὸν οὐκ ἔχει: doch iſt hier überall θεός abhängig.

332) Origen. de orat. §. 27. τρεφόμενον τῷ ἐν ἀρχῇ πρὸς θεὸν θεῷ λόγῳ. adv. Cels. I, 66. II, 9.

ſind, und ſelbſt von den vollendeten Frommen gebrauchen[333]). Es mag daher nach dem Sprachgebrauche des Johannes ſelbſt und der erſten Jahrhunderte θεός Joh. 1, 1. nicht nothwendig einen αὐτόθεον, wie Origenes ſich ausdrückt, bezeichnen, ſondern nur überhaupt ein Weſen göttlicher Natur, einen Gott.

Man berief ſich ferner auf Joh. 20, 28. wo Thomas Jeſum ſeinen Herrn und Gott nenne und Jeſus dieſes Prädikat annehme und billige. Die Verbindung zwiſchen κύριος und θεός iſt ſehr gewöhnlich, und immer eine Benennung des wahrhaftigen Gottes. Man kann entweder σὺ εἶ uppliren, oder auch den Nominativ für den Vocativ nehmen, wie Mark. 15, 34. vergl. Matth. 27, 46. und die LXX bei Pſ. 22, 1. 2., in dem Sinn: o, du biſt mein Herr und mein Gott! ich erkenne dich dafür! — Man hat aber dieſer Stelle entgegengeſetzt, ſie

---

333) Origen. comment. in Joann. T. I. §. 34. werden die Klaſſen der λογικῶν ζώων ſo angegeben: εἰσί τινες θεοὶ ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστιν, ὡς αἱ προφητεῖαί φασιν, wozu Pſ. 135, 2. Pſ. 49, 1. und 1 Kor. 8, 5. angeführt werden, worauf es weiter heißt: εἰσὶ δὲ παρὰ τοὺς θεοὺς ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστιν ἕτεροί τινες, οἳ καλοῦνται θρόνοι, καὶ ἄλλοι λεγόμενοι ἀρχαί u. ſ. w. Ὁ τοίνυν τῶν ὅλων θεὸς πρῶτόν τι τῇ τιμῇ γένος λογικὸν πεποίηκεν, ὅπερ οἶμαι τοὺς καλουμένους θεούς, καὶ δεύτερον — θρόνοι u. ſ. w. Entſcheidender noch iſt die Stelle Origen. Comment. in Joann. T. II. §. 2. wo er zur Erklärung der Worte Joh. 1, 1. καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος ſagt: λεκτέον. ὅτι τότε μὲν αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι, πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον, οὐχ ὁ θεός, ἀλλὰ θεὸς κυριώτερον ἂν λέγοιτο· ὧ πάντως ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως. ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι, σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν, ἐστι τιμώτερος τοῖς λοιποῖς παρ᾽ αὐτὸν θεοῖς, ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστι. — Daß auch die Frommen θεοί ſind, ſagt Clemens Alexandr. Stromat. VII, 2. daſelbſt VII, 16.: ὁ τῷ κυρίῳ πειθόμενος καὶ τῇ δοθείσῃ δι᾽ αὐτοῦ κατακολουθήσας προφητείᾳ, τελέως ἐκτελεῖται κατ᾽ εἰκόνα τοῦ διδασκάλου, ἐν σαρκὶ περιπλῶν θεός. Origen. fragment. in Jes. p. 105. Sic et ab uno Deo multi Dii dicuntur, omnes ſcilicet hi, in quibus habitat Deus. Homil. in Ezech. 1, 9. „Deus verbum, ſermo, qui credentes officit Deos.“

enthalte bloß einen Ausruf der Bewunderung, wie die deutſche Formel: o Gott! wer hätte das gedacht! Oder: ach du großer Gott! Allein a) findet ſich in der Schrift und in jüdiſchen Scribenten auch nicht ein Beiſpiel, daß man den Namen Gottes gebraucht habe, um ſeine Verwunderung auszudrücken, und man bürdet alſo dem Thomas einen Germanismus auf; b) auch war ein ſolcher Gebrauch dieſer Worte (Jehova - elohim) den Juden nicht möglich, da ſie den Namen Gottes nur im Gebet, beim Schwören und bei feierlichen Gelegenheiten brauchten. Eher möchte man in den Worten einen Preis Gottes für die Auferweckung Jeſu ſuchen, und εὐλογητός ſuppliren können, wenn nicht c) dieſe Ellipſe zu hart und ganz ungewöhnlich wäre, und der Artikel entgegenſtände, d) nicht das doppelte μου auf ein Verhältniß des Apoſtels zu Jeſu hindeutete, und e) nicht die Worte ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν αὐτῷ scl. Χριστῷ, durchaus forderten, eine Antwort, eine Anrede an Jeſum in den Worten des Apoſtels zu ſuchen. Wären ſie ein Ausruf, z. B. der Freude, ſo würde ἐβόησε oder ἔλεγε, wie Mark. 14, 36. 15, 34., nicht aber εἶπεν gebraucht ſeyn, das im neuen Teſt. nirgends exclamare heißt*). Indeſſen läßt ſich ſagen, daß man auch hier θεός in weniger ſtrengem Sinne zu nehmen habe, wie Joh. 1, 1. beſonders da κύριος damit nicht unmittelbar verbunden wird, und die Formel κύριος ὁ θεός hieher nicht paßt, der Artikel aber vor θεός nach der Regel ſteht, nach welchem er dem Namen vorgeſetzt wird, wenn dieſes durch das beigefügte Poſſeſſivpronomen eine nähere Beſtimmung bekommt.

Die Stelle 1 Joh. 5, 20. hingegen bleibt ungewiß. Es ſcheint zwar, als ob οὗτος auf das vorhergehende Subject, Chriſtum, bezogen werden müſſe, und alſo dieſer

---

*) In der alten Kirche hat man es als Anrede an Jeſum angeſehen; denn ſo redet Johannes in einer apokryph. Apokalypſe (Birch auctar. cod. apocr. N. T. p. 245.) Jeſum an: κύριε ὁ θεός μου.

ἀληθινὸς Θεός genannt werde; aber es kann auch auf das entferntere Subject Θεός bezogen werden, wie man es in der vollkommenen Parallelſtelle 2 Joh. V. 7. thun muß. Nun ſpricht zwar für die Beziehung auf Χριστός dieſes, 1) daß Jeſus auch ὁ ἀληθινός heißt Apok. 3, 7. 14., 2) daß Johannes ſchon vorher den Vater τὸν ἀληθινόν genannt hatte, und daß alſo der Satz tautologiſch wäre, und 3) daß der Vater im N. Teſt. niemals ζωὴ αἰώνιος genannt wird, ſondern nur der Sohn, 1 Joh. 1, 2.; allein theils verlangt die darauf folgende Warnung vor dem Götzendienſte, daß Johannes an Gott überhaupt gedacht habe[334]; theils läßt ſich der Ausdruck ſo verſtehen, daß wir durch den Sohn den wahren Gott haben kennen lernen. Denn auf ähnliche Weiſe muß ζωὴ αἰώνιος verſtanden werden, und die Ausdrücke Wahrheit, Leben, Thür zum Schaafſtall und ähnliche, welche Jeſu im Johannes beigelegt werden. Die Stelle bleibt alſo ungewiß*).

Auch in der Apokalypſe wird υἱὸς τοῦ Θεοῦ bloß von Jeſu geſagt, und ſonſt von keinem Subject. Sie nennt Jeſum den λόγος τοῦ Θεοῦ K. 19, 13. — ſie ſchreibt Jeſu, oder dem Sohne Gottes, zu, daß er es ſey, der Herzen und Nieren prüfe, K. 2, 23., was ſonſt nur von Gott (dem Vater) geſagt wird; ſie nennt ihn πρῶτον und ἔσχατον K. 1, 17., welche Formel eben das ſagt, was ἀρχὴ καὶ τέλος V. 8., und ſie braucht auch K. 22, 13. den letztern Ausdruck von Jeſu, und nennt ihn in derſelben Stelle τὸ Α καὶ τὸ Ω, welches alles Umſchreibungen der Ewigkeit ſind. — Er heißt K. 3, 14. ἀρχὴ τῆς κτίσεως, d. i. entweder passive, qui primus omnium creatus est, (Prov. 8, 22.) oder active, qui auctor est omnium, wie ἀρχή

334) Auf dieſe Stelle iſt in dem apokryph. rescriptum Tiberii (bei Birch p. 175.) offenbar Rückſicht genommen, wenn es heißt: πιστεύοντες Χριστὸν τὸν Θεὸν τὸν ἀληθινὸν ἡμῶν σωτῆρα.

*) Andre Erklärungen derſelben ſ. in Henke's neuen Magaz. 4r Bd. 1s St. S. 87. und 3s St. S. 591. und Güntgen in Scherers Schriftforſcher 4s St. No. 1.

Weish. 12, 14. 16, 24.*) ſteht, oder ἀρχή könnte endlich ſeyn dominus naturae, wie ἀρχή 1 Kor. 15, 24. Eph. 6, 12. Coloſſ. 2, 15. Jud. V. 6.

Es wird ihm göttliche Verehrung zugeſchrieben: denn der ganze Himmel und Alles auf Erden betet den Meſſias an K. 5, 8—12., und gibt ihm und Gott V. 13. εὐλογίαν, τὴν τιμὴν, καὶ τὴν δόξαν, καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, und V. 14. erweiſet ihm die Ehre der προσκύνησις; eine Ehre, die nach K. 19, 10. 22, 9. nur Gott gebührt, ſo wie auch jene Lobpreiſungen K. 7, 12. Gott allein gebühren. — Das Lamm und Gott haben einen Thron, K. 3, 21. K. 21, 22 f. 22, 1. 3. und Jeſus hat nach Kap. 5, 6. 4, 5. die ſieben Geiſter Gottes eben ſo in ſeiner Gewalt, wie der Vater, Kap. 1, 4. — Das Lamm, oder der λόγος θεοῦ (Kap. 19, 13.) wird mit Gott verwechſelt, indem Kap. 19, 7. das Meſſiasreich ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου und V. 17. τὸ δεῖπνον τοῦ μεγάλου θεοῦ, oder nach der richtigern Lesart δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ heißt.

§. 76.

Die Göttlichkeit des Sohnes, 3) nach Paulus.

Mit der Lehre Johannis ſtimmt Paulus ganz überein**). Er vermeidet es zwar nicht, wie jener, υἱὸς θεοῦ im moraliſchen Sinne auch von Menſchen zu ſagen; aber er nennt Jeſum, wie aus mehrern Stellen erhellt, deßwe-

*) Auch Sir. 10, 12. Joſeph. Alterth. 5, 1. 27. Tatian. orat. ad Graec. p. 144.: τοῦτον (λόγον) ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν. Clem. Alex. protrept. 1. ὁ λόγος ἀρχὴ θεία τῶν πάντων. — Theophil. ad Autol. II. p. 88.: οὗτος (λόγος) λέγεται ἀρχή, ὅτι ἄρχει καὶ κυριεύει πάντων δι' αὐτοῦ δημιουργημένων.

**) Ueber Pauli Aeußerungen überhaupt ſ. Gabler: ob in Paulus Briefen überall κύριος Gott und ὁ κύριος Jeſum bedeute? In ſ. neueſt. theol. Journ. 4r Bd. (1800.) 1s St. — Auguſti, Arius, Athanaſius und Paulus, in ſ. Apologien und Parallelen. (Gera und Leipz. 1800.) S. 112 ff. G. W. Meyer, Entwickel. des Pauliniſch. Lehrbegriffs. Altona, 1801. 8.

gen Sohn Gottes, weil er göttlicher Natur ſey. So Kol. 1, 13., wo υἱός τῆς ἀγάπης d. i. ἀγαπητός ein Weſen bezeichnet, das vermöge ſeiner Natur V. 15. das Bild des Unſichtbaren ſey, der πρωτότοκος, der V. 16. 17. Alles erſchaffen habe. Der Ausdruck πρωτότοκος, und der Johanneiſche μονογενής erläutern einander. Der Sohn nämlich iſt vom Vater gezeugt, er hat göttliches Weſen von ihm, und zwar ehe noch etwas außer Gott war, d. i. von Ewigkeit. — Auch Röm. 8, 3. wird Sohn Gottes dem Menſchen, der σαρκὶ ἀνθρωπίνῃ, entgegengeſetzt, und behauptet, der Sohn ſey ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, in einem menſchlichen Körper erſchienen (σὰρξ ἐγένετο Joh. 1, 14. μορφὴν δούλου λαβών Philipp. 2, 6. 7.), folglich muß der Sohn Gottes etwas Höheres, etwas Göttliches ſeyn.

Und nur unter dieſer Vorausſetzung kann Paulus von Jeſu eben ſo, wie von Gott Gutes wünſchen 1 Kor. 1, 3. 1 Theſſ. 1, 1. und verſichern, daß ihm Alles im Himmel und auf Erden und unter der Erde die Verehrung der προσκύνησις beweiſen müſſe, Phil. 2, 10., welche allein Gott gebührt (ſ. Röm. 14, 11. Jeſ. 45, 23.), und daß die Chriſten zu ihm beten ſollen. S. 1 Kor. 1, 2.

Ob Jeſus bei Paulus das Prädikat Θεός erhalte, darüber iſt viel geſtritten worden, indem in allen Stellen, die ſich hierauf beziehen, entweder die Lesart zweifelhaft iſt, oder die Erklärung. 1) Apoſt. 20, 28. iſt nicht zu brauchen, denn die Lesart Θεοῦ hat ſo wenig kritiſche Autoritäten für ſich, daß ſie Griesbach mit Recht aus dem Texte verwieſen, und κυρίου aufgenommen hat. Und läſe man auch Θεοῦ, ſo könnte man immer noch ἰδίου auf Jeſum beziehen und υἱοῦ ſuppliren, wo alsdann die Stelle nichts beweiſet. — Wichtiger 2) iſt 1 Tim. 3, 16., obgleich auch hier die Lesart Θεός ſtreitig iſt, und Griesbach ὅς in den Text aufgenommen hat[335]. Ob die Les-

---

335) J. S. Semler diss. vindiciae vocis Θεός 1 Tim. 3, 16. obviae adversus Guil. Whiston. Hal. 1754. 4. M. We-

art ὅς wirklich vorzuziehen ſey; ob nicht der Codex Alexandrinus (einer der älteſten) unſtreitig θεός leſe, wie Woide und andre, die ihn genau geprüft haben, verſichern; ob die zahlreichen jüngern Handſchriften, welche θεός leſen, in dieſer Stelle kein Gewicht haben*); ob nicht die innern Gründe, die für θεός ſprechen, dieſer Leſart den Vorzug geben müſſen: darüber zu ſtreiten, kann hier der Ort nicht ſeyn. Folgendes aber ſpricht für die Leſart θεός: 1) ὅς konnte wohl am natürlichſten aus θεός entſtehen, da nichts leichter war, als daß die Querſtriche, welche in den Handſchriften θεός von ὅς unterſcheiden, entweder verbleichen, oder aus Nachläſſigkeit hinweggelaſſen werden konnten[336]. 2) ὅς kann zwar auf μυστήριον bezogen

---

der, progr. crisis loci Paul. 1 Tim. 3, 14—16. Lips. 1784. 4. — Beiträge zur Beförder. des vernünft. Denk. in der Relig. 4s Hft. S. 152 ff. 15s Hft. S. 160 ff. Eichhorns Bibl. der bibl. Lit. 3r Bd. S. 318. und Paulus in ſ. Memorabil. 1s St. und deſſen neues Repert. für bibl. und morgenl. Lit. 1r Bd. No. 5. J. G. Burckhard vindiciae lectionis θεός 1 Tim. 3, 16. e codice Alexandr. Lips. 1786. 4. C. G. Storr comment. in locum 1 Tim. 3, 16. Tub. 1788. 4. J. Berrimann θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, or a critical dissert. upon 1 Tim. 3, 16. Lond. 1741. 8. — Ziegler in Henke's neuem Magazin, 1r Bd. 3s St. Heinrichs excursus zu dieſer Stelle in ſein. Ausgabe dieſes Briefs, cum annotat. perpet. Schmidts Biblioth. für Kritik u. Exegeſe des N. T. 2r Bd. 5s St. S. 615 ff.

*) „Itaque non dubitamus interdum, si res et sententia et observationes grammaticae postulant, codices recentiores praeferre antiquioribus. Nam hae lectiones possunt ex antiquis et bonis codicibus ortae esse.“ Ernesti interpr. N. T. p. 145.

336) ΘΣ konnte leicht ΟΣ werden; hingegen muß man, wenn θεός aus ὅς entſtanden ſeyn ſoll, zu der Behauptung ſeine Zuflucht nehmen, daß die Abſchreiber oder die Kirchenlehrer den Text abſichtlich verändert hätten, um eine Beweisſtelle mehr zu haben für die Gottheit Chriſti. Allein theils iſt es, wie Michaelis mit Recht erinnert, immer wahrſcheinlicher, daß eine vom Original abweichende Leſart durch Verlöſchen der Buchſtaben, als durch vorſätzliche Verfälſchung entſtanden iſt; theils würden die

werden, wenn unter μυστηρ. die Perſon Jeſu verſtanden wird; aber theils wird Chriſtus nirgends μυστήριον genannt (denn Coloſſ. 1, 27. iſt Χριστός die chriſtl. Lehre); theils würden die vorhergehenden Prädikate des μυστήριον nicht auf Jeſum paſſen; theils iſt es wohl überhaupt zu hart, eine Perſon ein Geheimniß zu nennen. Μυστήριον muß alſo in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung: unbekannte Lehre des Glaubens, genommen werden. Dieſes fordert 3) der Zuſammenhang und die Abſicht des ganzen Briefes. Paulus warnt den Timotheus nicht nur vor Irrlehren, ſondern ſagt ihm auch zugleich, welches der rechte Glaube ſey. 1 Tim. 1, 3 ff. 4, 3 ff. 6, 10. 2 Tim. 2, 8. 11 ff. Er ſtellt daher im erſten Briefe mehrere Sätze chriſtlichen Bekenntniſſes auf, welche er gegen die Irrlehrer behaupten müſſe, und folgt vielleicht dabei der Ordnung, in welcher ihm Timotheus vorher darüber geſchrieben hatte. Solche Sätze finden ſich 1 Tim. 1, 15. 18. 2, 1. 4, 9. 11. 15 f. 2 Tim. 2, 8. 11 ff. 18. Offenbar ſoll auch 1 Tim. 3, 15. 16. ein ſolches Glaubensbekenntniß (denn mit den Worten στύλος καὶ ἑδραίωμα ꝛc. beginnt ein neues Kapitel) enthalten, und zwar eines der wichtigſten, das ein überſinnliches Faktum betrifft. Μυστήριον muß alſo eine Glaubenslehre bedeuten, und die folgenden Worte müſſen dieſe Lehre angeben. Wie ſonderbar aber würde es ſeyn, wenn Paulus ein Glaubensbekenntniß mit ὅς, und ohne das Subject zu nennen, anfangen wollte? Wie ganz anders drückt er ſich doch K. 1, 15. aus? Würde er nicht auch hier geſchrieben haben: Χριστός? Doch alles wird klar, beſtimmt und nachdrucksvoll, wenn man lieſet: Θεός. 4) Fordern dieſe Lesart auch die Worte ἐφανερώθη ἐν σαρ-

Arianer und andre Ketzer den Kirchenvätern den Vorwurf der Verfälſchung nicht erſpart, dieſe die Vertheidigung nicht unterlaſſen haben; theils hatten ſie entſcheidende Stellen beim Johannes; theils beriefen ſie ſich weit mehr auf die Tradition, als auf die Schrift; theils könnte man mit gleichem Rechte den Gegnern der Gottheit Jeſu Schuld geben, ſie hätten Θεός in ὅς verwandelt.

κὶ, vergl. Joh. 1, 14. denn ſie weiſen auf ein Weſen hin, das ſeiner Natur nach nicht Menſch war, ſondern nur als Menſch erſchien*). Weit ſchicklicher alſo paſſen dieſe Worte zu ϑεός als zu ὅς. 5) Würde bei der Lesart ὅς eigentlich nur der Satz geſagt: der Meſſias ſey erſchienen, habe gelebt, ſey wieder auferſtanden, und zu Gott aufgehoben worden. Dieſen Satz aber hatte Paulus ſchon K. 1, 15. aufgeſtellt; ἐφανερώϑη ἐν σαρκὶ kann nicht von einem gewöhnlichen Menſchen und deſſen Geburt geſagt ſeyn, und es wäre darin kein ſo außerordentliches Geheimniß zu ſuchen. Daß aber der Meſſias Gott ſey, daß in ihm Gott erſchienen ſey, das war allerdings ein großes, noch unbekanntes Geheimniß**). — Endlich lebte Timotheus zu Epheſus, wo auch Johannes ſein Evangelium geſchrieben haben ſoll. Dort gab es, wie wir aus den Briefen an den Timotheus ſehen, platoniſirende Therapeuten, welche nach ihren Grundſätzen über den Körper auch geläugnet haben mochten, daß der Sohn Gottes, der λόγος, einen unreinen menſchlichen Körper angenommen habe, daß alſo auch mit Jeſu, als einem ſinnlichen Menſchen, kein göttliches Weſen vereinigt geweſen ſeyn könne. Gegen dieſe, für welche auch Johannes wahrſcheinlich ſein ὁ λόγος σὰρξ

---

*) Φανερόω und φαίνομαι werden, wenn ſie eigentlich gebraucht werden, nur von ſolchen geſagt, die ihrer Natur nach nicht ſichtbar ſind. S. Mark. 16, 9. 12. Luk. 9, 8. Joh. 2, 11, 21, 1. 1 Joh. 1, 2.

**) Storr (Comment. loci 1 Tim. 3, 16. Tub. 1788. 4.) überſ. zwar: qui apparuit in carne is etiam etc., ſo daß ὅς ἐφανερώϑη ἐν σαρκὶ das Subject, und das Folgende das Prädikat wäre; aber theils kann ein Glaubensbekenntniß nicht mit ὅς anfangen; theils müßte καὶ vor oder nach ἐδικαιώϑη ſtehen; theils müßte dann das μυστήριον in den folgenden Worten ἐδικαιώϑη u. ſ. w. liegen, da doch offenbar dem Apoſtel der erſte Satz ἐφανερώϑη ἐν σ. eben ſo wichtig und eben ſo myſteriös war; theils würde ſich dieſe Umſchreibung des Subjects weder durch einen Grund, noch durch ein Beiſpiel rechtfertigen laſſen.

ἐγένετο ſchrieb, ſollte Timotheus behaupten: θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί[337]).

Auch iſt 3) bei Röm. 9, 5. die Erklärung ſtreitig[338]). Einige nämlich ſetzen hinter σάρκα ein Punktum, und betrachten die folgenden Worte als Doxologie auf Gott, den Vater; andre, wie Juſti, Schmidt, Koppe, machen hinter πάντων ein Punktum, suppliren πατέρων, und betrachten die folgenden Worte auch als Doxologie auf Gott, den Vater. Daß eine Doxologie hier ſtatt finde, zeigen die Wörter εὐλογητός und ἀμήν. Es iſt nur die Frage, ob Chriſtus oder Gott (der Vater) das Subject, und ob folglich θεός als Subject oder als Prädikat zu nehmen ſey. Nach der Meinung der ältern Theologen iſt ὁ ὤν das Subject, und bezieht ſich auf das vorhergehende Χριστός, und ἐπὶ πάντων θεός iſt das Prädikat. Dieſe Erklärung wird durch Folgendes unterſtützt: 1) hätte Paulus nicht

---

337) Das merkwürdigſte Pſeudepigraphon des A. T., das Teſtament der 12 Patriarchen, weiſſagt in dem zukünftigen Meſſias einen menſchgewordenen Gott ſo häufig, daß man leicht ſieht, es lag dem Verfaſſer daran, dieſe Ueberzeugung zu befeſtigen. S. 541. (bei Fabric. Cod. Pseudep.) heißt es: κύριος ὁ θεὸς μέγας τοῦ Ἰσραὴλ φαινόμενος ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπος, καὶ σώζων ἐν αὐτῷ τὸν Ἀδάμ. S. 542.; ὁ θεὸς σῶμα λαβών, καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις, ἔσωσεν αὐτούς. — Ἀναστήσει γὰρ ὁ κύριος (nämlich τὸ σωτήριον, den Meſſias), θεὸν καὶ ἄνθρωπον. — S. 546.: διά σου ὀφθήσεται κύριος ἐν ἀνθρώποις. — S. 644.: ὄψεσθε θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου. — S. 672.; ὀφθήσεται θεὸς, κατοικῶν ἐν ἀνθρώποις. — S. 696.: θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος.

338) Röſſelt in ſ. opusc. Tom. I. p. 158 ff. Juſti in Paulus Memorabilien, 1s St. Schmidt ebendaſ. 7s St. S. 32 f. Koppe im Exkurs über dieſe Stelle hinter ſeiner Ausgabe des Briefs an die Römer. Eckermann in ſ. theol. Beiträgen 1r Bd. 3s St. Flatt annotationes ad loca quaedam Epist. ad Romanos (1801.) S. 18 ff. — J. A. Scharf, diss. de Paulo in epist. ad Rom. divinitatis Jesu Christi teste. Lips. 1777. 4. Heinrichs Beitr. zur Beförder. der theol. Wiſſenſch. 1r Bd. 2s St.

ὁ ὤν, ſondern θεός, ὅς ἐστι, ſchreiben müſſen. So aber muß man ὁ ὤν für ὅς ἐστι nehmen, und wie Joh. 1, 18. 3, 13. 2 Kor. 11, 31. auf das vorhergehende Subject beziehen, wogegen man die Stellen Joh. 3, 31. und 8, 47. nicht anführen kann, weil in beiden Stellen ein Nachſatz iſt, welcher anzeigt, daß bei ὁ ὤν ein neues Subject zu Grunde liegt. 2) Müßte zwiſchen θεός und εὐλογητός, wenn θεός das Subject wäre, ἐστί oder εἴη ſtehen, wie Pſ. 119, 12. Dan. 3, 26. (ſ. die LXX), wenn Paulus hätte allen Mißverſtand vermeiden wollen. 3) Würden die Worte τὸ κατὰ σάρκα (nach ſeiner menſchlichen Abſtammung) überflüſſig ſeyn, wenn nicht Paulus auch die göttliche Natur in Jeſu erwähnte. Der Gegenſatz fordert alſo, die Doxologie auf Jeſum zu beziehen. 4) Müßte, wenn θεός das Subject und nicht das Prädikat wäre, εὐλογητός voran ſtehen. Denn in allen Doxologien, ſie mögen zu Anfang, in der Mitte oder am Ende der Periode ſtehen, wird בָּרוּךְ und εὐλογητός im ganzen A. und N. Teſt. jederzeit vorangeſetzt*). Es iſt alſo am wahrſcheinlichſten, daß θεός ein Prädikat des Sohnes iſt. Zwar hat man es bedenklich finden wollen, daß Paulus den Sohn θεὸν ἐπὶ πάντων nenne; aber er verſteht unter πάντα doch nur *erſchaffene* Weſen, und erklärt ihn auch anderwärts über alles Erſchaffene erhaben. S. Eph. 4, 6. 1, 21 f. Apoſt. 10, 36. Phil. 2, 10. 11. Wollte man aber bei πάντων ſuppliren πατέρων, ſo müßte es wohl heißen πάντων αὐτῶν. Indeſſen läßt ſich doch nicht läugnen, daß ſonſt der Sohn Gottes weder bei Paulus noch bei Johannes, noch bei den Kirchenvätern der erſten Jahrhunderte jemals ὁ ἐπὶ πάντων θεός heißt, ſondern daß

*) Eine einzige Stelle in den LXX ſcheint eine Ausnahme zu machen, nämlich Pſ. 68, 19., wo κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός ſteht. Aber für εὐλογητός findet ſich nichts im hebr. Text. Dieſe Stelle alſo, die offenbar auf irgend eine Weiſe corrumpirt iſt, kann den durch ſo viele Stellen feſtbeſtimmten Sprachgebrauch nicht zweifelhaft machen.

damit immer der eine wahre und höchſte Gott, (Jehovah, der αὐτόϑεος) bezeichnet wird, und daß beſonders Origenes dieſe Formel braucht, um den Vater vom Sohne zu unterſcheiden. Auch iſt offenbar, daß eine Doxologie auf Gott, die Paulus gern anbringt, hier an ihrem Orte war, da der Apoſtel V. 4. 5. die vorzüglichſten Gnadenerweiſungen Gottes gegen das jüdiſche Volk aufgezählt hatte.—

Viel ungewiſſer iſt 4) Tit. 2, 13. Zwar ſagt man, Paulus hätte τοῦ σωτῆρος ſchreiben müſſen, wenn er ϑεός und σωτὴρ als zwei verſchiedene Subjecte betrachtet hätte; aber Paulus läßt auch anderwärts, wo zwei Subjecte ſind, bei dem zweiten den Artikel fehlen. S. 1 Tim. 6, 13. Tit. 1, 4. 1 Kor. 1, 3. Auch der Grund, daß dem Vater niemals eine ἐπιφάνεια (ἐπιφάνεια τῆς δόξης für ἐπιφάν. ἐν δόξῃ genommen) zugeſchrieben werde, ſondern nur dem Sohne (vergl. V. 11. und 2 Tim. 1, 10.) iſt nicht hinreichend, indem doch durch die Wiederkunft des Sohnes auch des Vaters Majeſtät verherrlichet wird. S. 2 Petr. 3, 12.

Doch wenn es auch zweifelhaft bleiben ſollte, ob Paulus Jeſum wirklich ϑεός genannt habe; ſo iſt es dagegen unläugbar, daß er an andern Orten verſichert, Jeſus als Sohn Gottes beſitze die göttliche Vollkommenheit, ſey Gott dem Weſen nach gleich, ſein Ebenbild, habe die Welt erſchaffen, ſey von Ewigkeit her, erhalte Alles, und ſey von allen erſchaffenen Geiſtern durch die προσκύνησις zu verehren. Dieſes beweiſen folgende Stellen: a) 1 Kor. 8, 6. Da Paulus hier dem Glauben der Heiden an viele Götter und Herren den Glaubensſatz entgegenſetzt, es ſey nur Ein Gott, der Schöpfer aller Dinge, und nur Ein Herr, Chriſtus, durch den Alles entſtanden ſey; ſo muß er Chriſtum, wenn auch nicht für Gott ganz gleich, doch wenigſtens für ein göttliches Weſen, durch welches Gott die Welt geſchaffen habe, gehalten haben. Er ſetzt ihn doch offenbar allem Erſchaffenen, allem, was nicht in Wahrheit Gott iſt, nebſt dem Vater entgegen; ein Gegenſatz, der ſich auch Galat. 1, 1. findet. Doch wichtiger iſt

b) Phil. 2, 6—11.*). Ein Weſen, ſagt hier Paulus, das göttlicher Natur und Gott gleich iſt, erniedrigte ſich, entäußerte ſich ſeiner göttlichen Majeſtät, indem es ſich mit dem Menſchen Jeſus vereinigte, und in menſchlicher Geſtalt erſchien, ja ſogar ſich ſo weit demüthigte, daß es den mit ihm vereinigten Menſchen Jeſus kreuzigen ließ, um den Rathſchluß Gottes zu erfüllen, nach welchem der Meſſias ſterben ſollte. Deßwegen aber erhöhete Gott auch dieſen, den Meſſias, dieſen Gottmenſchen, und gab ihm eine Würde (ὄνομα), nach welcher er von allen erſchaffenen Geiſtern angebetet werden muß. *Μορφὴ θεοῦ* und *εἶναι ἴσα θεῷ* ſind gleichbedeutend. *Μορφή* iſt zwar zunächſt externus habitus, imago, aber auch per metonymiam das Weſen ſelbſt, natura, essentia rei**). Hier iſt es in letzterer Bedeutung zu nehmen, denn 1) es entſpricht dem *ἴσα εἶναι*, d. i. aequalem, parem esse, wie Joh. 5, 18. vergl. 10, 33. Sap. 7, 1. nicht der Geſinnung, ſondern dem Weſen nach, wie der Gegenſatz zeigt; 2) weil auch *μορφὴ δούλου* und *ὁμοίωμα ἀνθρώπ.* nicht bloß die Aehnlichkeit, ſondern die Gleichheit der menſchlichen Natur bezeichnen, vergl. Hebr. 2, 14. 17. Röm. 8, 3. *Μορφὴ θεοῦ* muß alſo Gottes Natur und Weſen bezeichnen. Paulus ſagt alſo hier eben das, was 1 Tim. 3, 16. *θεὸς ἐφαν. ἐν σαρκί*, oder was Joh. 1, 14. *ὁ λόγος σὰρξ ἐγ.*

---

*) (Keil) Commentat. I. II. in locum Epist. ad Philipp. II, 5—11. Lips. 1793. 5. 4. Jo. A. Ernesti in ſ. opusc. theol. (Lips. 1792.) p. 601 sqq. Martin in Gablers Journ. für auserleſ. theol. Lit. 4r Bd. 1s St.

**) Joſephus Contra Ap. lib. II. §. 16. *θεὸς δυνάμει μὲν ἡμῖν γνώριμος, ὁποῖος δὲ κατ᾽ οὐσίαν ἄγνωστος*, wofür es bei der Wiederholung §. 22. heißt: *οὗτος* (scil. *θεὸς*) *ἔργοις μὲν καὶ χάρισιν ἐναργὴς, καὶ παντὸς οὗτινος οὖν φανερώτερος, μορφήν τε καὶ μέγεθος ἡμῖν ἀφανέστατος.* — Auch in dem Test. der 12 Patriarch. (Fabricii Cod. Pseud. V. T. Vol. I. p. 744 sq.) werden die Worte *τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα ἐν μορφῇ ἀνθρώπου* gleich darauf verwechſelt mit *τὸν παραγενόμενον θεὸν ἐν σαρκί*. Uebrigens ſ. mein Lexik. des N. T.

Die Ehre der Anbetung aber, welche der Apoſtel V. 10. 11. erwähnt, bezieht er auf den ganzen Chriſtus, das Göttliche und Menſchliche vereinigt, und wiewohl ſie eigentlich bloß dem Weſen, das *ἐν μορφῇ θεοῦ* iſt, zukommt*), ſo läßt er doch auch die menſchliche Natur daran Antheil nehmen, als Belohnung ihres Gehorſams bis zum Kreuze. *Κάμπτειν γόνατα* iſt aber wahre Adoration, wie ſie nur Gott zukommt. Röm. 14, 11. 11, 4. Jeſ. 45, 23. — c) Coloſſ. 1, 15—17. Hier heißt der Sohn (*υἱός τῆς ἀγάπης*, V. 13.) das Abbild des unſichtbaren Gottes, der ihm dem Weſen nach völlig Aehnliche, der Erſterzeugte, vor Anbeginn der Dinge (Sprüchw. 8, 22. vergl. Sir. 24, 14.), d. i. von Ewigkeit Gezeugte, durch den vielmehr alle ſichtbaren und unſichtbaren Dinge ohne Ausnahme erſchaffen ſind, und beſtehen. Denn daß, wie einige Ausleger meinten, unter *τὰ πάντα* an Juden und Heiden zu denken ſey, verdient keine Widerlegung. Weil nun mit Chriſto ein göttliches Weſen verbunden war; ſo verſichert der Apoſtel Coloſſ. 2, 9., daß in Chriſto die ganze Fülle der Gottheit gewohnt habe. Denn ſo ſcheint dieſe Stelle zu faſſen zu ſeyn. Gewöhnlich denkt man bei *θεότης* an die Gottheit des Vaters, und glaubt, es werde damit dem Sohne daſſelbe göttliche Weſen beigelegt. Aber Paulus ſpricht vom *χριστῷ*, dem Meſſias, V. 8., mit welchem ſich ein göttliches Weſen, *θεός* 1 Tim. 3, 16., das *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, verbunden, und in Jeſu gewohnt habe. *Κατοικεῖν* entſpricht dem *μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* Phil. 2, 7. Bei *θεότης* iſt alſo an die Natur des Sohns zu denken, die folglich Paulus ein göttliches Weſen, eine Gottheit nennt, einen complexum perfectionum divinarum. Denn *θεότης* kann nicht göttliche Wohlthaten und Weisheit bezeichnen; weil a) dieſes Wort nie etwas Anderes bezeichnet, als: gött-

---

*) Origen. Comment. in Ps. 88, 5.: *ὁ δὲ Χριστὸς προσκυνητὸς διὰ τὸν ἐν αὐτῷ λόγον τοῦ θεοῦ.*

liches Weſen, und kein Grund vorhanden iſt, von dieſer gewöhnlichen Bedeutung abzugehen; b) würde Paulus, wie Eph. 3, 19. πλήρ. τοῦ θεοῦ oder τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ geſchrieben haben, und c) ſteht σωματικῶς entgegen, welches hier ſchwerlich etwas Anderes heißen kann, als vere, realiter, wie σῶμα V. 17. ſteht. Denn durch dieſes Wort will Paulus den Satz, daß die höhere Natur in Chriſto ein Inbegriff göttlicher Vollkommenheit ſey, näher und dahin beſtimmen, daß dieſes nicht figürlich, ſondern eigentlich zu verſtehen ſey*). — Sonach beweiſet dieſe Stelle, daß die höhere mit Chriſto vereinigte Natur eine göttliche ſey, und man mag dieſe Erklärung am wenigſten durch den Zuſammenhang beſtreiten, da V. 9. eine Doxologie auf Chriſtum enthält, wie ſie Paulus öfters einſchiebt.

Bei dieſen ſo deutlichen Stellen iſt es nicht nöthig, mit den ältern Theologen zu beweiſen, daß Jeſu auch einzelne göttliche Eigenſchaften, z. B. Allwiſſenheit, bei Paulus beigelegt würden. Denn ſo wahr es auch iſt, daß göttliche Wirkungen eine göttliche Kraft vorausſetzen, und daß die göttlichen Vollkommenheiten ein Ganzes ſind, ſo daß ſie alle dem, der eine von ihnen beſitzt, zukommen müſſen; ſo ſind doch dieſe Schlüſſe vielen Bedenklichkeiten ausgeſetzt, und wenigſtens iſt der Beweis, daß auch das apoſtoliſche Zeitalter ſo geſchloſſen habe, ſehr ſchwer, wo nicht unmöglich, zu führen.

§. 77.

Die Göttlichkeit des Sohnes, 4) nach dem Brief an die Hebräer und den übrigen Apoſteln.

Der Verfaſſer des Briefs an die Hebräer ſucht gleich im Anfange ſeiner Schrift die höhere Würde des Chriſten-

*) Doch wäre es auch möglich, daß σωματικῶς für ἐν σώματι ἀνθρωπίνῳ (Phil. 2, 7.), d. i. ita, ut oculis quasi conspiceretur, zu nehmen ſey. Κατοικεῖν entſpräche dann dem ἐσκήνωσεν Joh. 1, 14. und σωματικῶς dem ἐθεασάμεθα ebendaſelbſt. Vergl. 1 Joh. 1, 1.

thums vor dem Judenthume dadurch zu beweiſen, daß er Moſen und die Hohenprieſter des A. Teſt. mit Chriſto, als Lehrer und Verſöhner, vergleicht. — Seine Lehre von Jeſu höherer Natur, die er den Sohn Gottes nennt, kommt auf folgende Sätze zurück.

1) Der Sohn iſt über alle Propheten erhaben, Kap. 1, 1., und überhaupt mehr als ein Menſch. Denn Kap. 5, 1. 5. und beſonders 2, 14. wird er dem Menſchen entgegengeſetzt, und durch die Behauptung, daß der Sohn Menſch geworden ſey, um für die Menſchen ſterben zu können, vorausgeſetzt, daß er eigentlich ſeinem Weſen nach kein Menſch war. Vielmehr kam er vom Himmel (4, 14.), und iſt auch über alle Himmel (7, 26.), das heißt über das Erhabenſte der Schöpfung (= der Dinge außer Gott) unendlich erhaben. Denn

2) er iſt unerſchaffen, als Sohn nicht in der Zeit entſtanden, und er bleibet auch in Ewigkeit. Dieſes erhellet aus Kap. 7, 3. Um nämlich den Sinn der Vergleichung mit Melchiſedek richtig zu faſſen, muß man die ganze Vergleichung Jeſu mit den Hohenprieſtern erwägen. Die Hohenprieſter waren bloße Menſchen, aber der Sohn Gottes, der vollkommne Hoheprieſter, war kein Menſch ſeiner Natur nach, ſondern vom Himmel gekommen, und, damit er ſterben könne zur Verſöhnung, als Menſch geboren worden, K. 2, 14. 4, 14. 7, 26. Der Hoheprieſter des neuen Bundes iſt daher ewig, ohne Anfang und Ende, folglich auch ein ewiger Hoherprieſter. Sein Opfer iſt ein ewiges Opfer, weil er ein ewig lebender Geiſt iſt, K. 7, 16. 24, 25. beſonders K. 9, 14., wo unter πνεῦμα αἰώνιον nichts Anderes verſtanden werden kann, als die Sohns-Natur, die mit dem Menſchen Jeſu vereinigt war (K. 2, 14.) und durch welche ſein Opfer ein reines und ewig geltendes wurde.

3) Der Sohn iſt daher auch erhabener als alle Engel und Geiſter, denen das Prädikat Sohn nie zukommen kann, welche vielmehr den Sohn anbeten müſſen. Kap. 1, 4—8.

4) Der Sohn hat aber auch die Welt geſchaffen, und iſt ewig derſelbe, (ὁ αὐτός) ewig lebend. Dieſes wird,

wenn man auch die viel beſtrittene Stelle Kap. 1, 2. 3. aufgeben will, doch K. 1, V. 10—12. unwiderſprechlich geſagt, indem der Verfaſſer des Briefs die Stelle Pſ. 102, 26. auf den Meſſias anwendet, und ihm das zuſchreibt, was dort Gott dem Vater zugeſchrieben wird, oder vielmehr unter dem κύριος (nach der Ueberſetzung der LXX) den Sohn Gottes verſteht. Zu bemerken aber iſt, daß er nach K. 4, 10. 11, 3. die Schöpfung ganz als ein göttliches Werk betrachtet.

5) Der Sohn iſt von dem Vater gezeugt, und kann vermöge dieſer Zeugung den Namen Sohn Gottes ganz allein führen. Dieſes zeigt K. 1, 5. Sohn ſteht hier nicht im moraliſchen Sinne (denn in dieſem heißen auch K. 12, 7 ff. die Chriſten υἱοὶ θεοῦ), ſondern im metaphyſiſchen; wie auch aus den übrigen Prädikaten des Sohnes erhellt. Wenn aber dem Sohne ganz allein das Prädikat: von Gott gezeugt ſeyn, zukommt, wenn er deswegen der Einziggezeugte (πρωτότοκος V. 6.) heißt; ſo muß unter zeugen hier etwas Anderes als ſchaffen zu verſtehen ſeyn; es kann nicht heißen: das Daſeyn in der Zeit geben, ſondern vor aller Zeit göttliches Weſen geben. Der Sohn iſt daher

6) auch göttlicher Natur, eine Ausſtrahlung des göttlichen Weſens, welche die Subſtanz Gottes genau darſtellt. Daher er auch ewig derſelbe, ſeinem Weſen nach unveränderlich bleibt (K. 1, 12.). S. K. 1, 3.*). Nachdem nun aber der Verfaſſer den Sohn Gottes als ein, Gott ſeinem Weſen nach gleich ewiges, unveränderliches und vollkomm-

---

*) Ἀπαύγασμα, eine Ausſtrahlung, ein dem alexandriniſchen Sprachgebrauche (ſ. Sap. 7, 26. und bei Philo öfters) gewöhnliches Wort, das ſich auf die Darſtellung der göttl. Subſtanz als ein Weſen des reinſten Lichtes (Ezech. 1, 26—28.) bezieht, und mit εἰκών und χαρακτήρ gleichbedeutend iſt. Δόξα und ὑπόστασις ſind aber, beſonders das letztere, nicht auf die moraliſche Aehnlichkeit, nach welcher auch der Menſch ein Ebenbild Gottes iſt, ſondern auf das Weſen Gottes zu beziehen.

nes Weſen geſchildert hat; ſo kann es uns auch nicht befremden, daß er

7) nicht nur mehrere altteſtamentliche Stellen, welche die Juden nur vom wahren Gott verſtanden, von dem Sohne erklärt, ſondern auch darunter eine anführt, in welcher der Sohn ϑεός genannt wird, K. 1, 8—12. Es kommt hier nichts darauf an, ob die Verfaſſer des A. Teſt. bei jenen Worten an den Sohn gedacht haben. Dieſe Stellen werden doch hier vom Sohne erklärt, und dienen uns daher, die Vorſtellung des Verfaſſers des Briefs an die Hebräer zu bezeichnen.

In den Briefen Petri, Jacobi und Judä aber findet ſich wenig über Jeſu höhere Natur. Jeſus wird in dieſen Briefen niemals Sohn Gottes genannt, ausgenommen 2 Petri 1, 17., wo der Ausſpruch Matth. 17, 5. als ein Zeugniß des Wohlgefallens Gottes an Jeſu angeführt wird. Sonſt heißt Jeſus immer nur ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. Dagegen wird an 2 Stellen 1 Petr. 1, 3. 2 Petr. 1, 17. Gott der Vater Jeſu Chriſti genennt, ohne jedoch näher zu beſtimmen in welchem Sinne.

Als Beweiſe der Jeſu inwohnenden göttlichen Natur und ſeines vorweltlichen Daſeyns können nur folgende Stellen in Betrachtung kommen: 2 Petr. 3, 18., wo eine Doxologie auf Jeſum befindlich iſt, die aber mit mehrerem Rechte auf das Erlöſungsgeſchäft, als auf die Natur Jeſu bezogen werden kann. 1 Petr. 3, 22., wo ihm die Herrſchaft über alle himmliſche Geiſter zugeſchrieben wird; aber es iſt eine ihm, als Meſſias, übertragene, nicht eine urſprüngliche. 1 Petr. 1, 11., wo der Geiſt, der die Propheten erleuchtete, πνεῦμα Χριστοῦ genannt wird, wobei mehrere Ausleger an die göttliche Natur Chriſti (den ihm inwohnenden λόγος) gedacht, und deßwegen dieſe mit dem heiligen Geiſte, weil dieſem ſonſt die Erleuchtung der Propheten zugeſchrieben wird, für identiſch gehalten haben. Aber πνεῦμα iſt hier der heil., der eigentlich ſogenannte prophetiſche Geiſt, der auch πνεῦμα Χριστοῦ heißt, weil er auch vom Sohne geſendet wird, Joh. 16, 7. oder vom Vater im Namen des

Sohnes, Joh. 14, 26. — Endlich wird Jeſus Jud. V. 4. ὁ μόνος δεσπότης καὶ κύριος (denn θεός iſt unächt, und daher von Griesbach aus dem Text geworfen worden) genannt; doch kann auch hier auf ſeine meſſianiſche Würde geſehen ſeyn, wiewohl der Ausdruck μόνος δεσπότης ſonſt nur von Gott üblich iſt, und daher auch θεός als Randgloſſe in manchen Handſchriften mag beigeſchrieben worden ſeyn.

§. 78.

Reſultat der bibliſchen Lehre über den Sohn; — Subordination deſſelben unter den Vater.

Dem bisher Geſagten zufolge finden ſich, mit Ausſchluß der Taufformel, im Matthäus und Markus, ſo wie in den Schriften des Petrus, Jacobus und Judas, keine ſichern Spuren von der göttlichen Natur Chriſti als des Sohnes Gottes*). Hingegen wird der Sohn Gottes in den Schriften des Apoſtels Paulus, im Brief an die Hebräer, und in den Schriften des Johannes, als ein göttliches, von Gott, der deßwegen Vater heißt, vor Anfange der Dinge gezeugtes Weſen beſchrieben, das auch Gott ſey, die Fülle der göttlichen Vollkommenheiten beſitze, die Welt nach dem Willen des Vaters erſchaffen habe, erhalte und regiere, und wie Gott von allem Erſchaffenen zu verehren ſey.

Der Sohn Gottes iſt daher nach dem N. Teſt. eine Perſon, d. h. ein ſelbſtſtändiges Weſen mit Selbſtbewußtſeyn, aber es wird nicht geſagt, daß er eine Perſon nach dem Sinne des kirchlichen Syſtems ſey, d. h. eine Perſon im göttlichen Weſen und mit dem Vater in numeriſcher Einheit der Subſtanz. Auch findet ſich kein Grund, den

*) Wenn daher die nach der Zerſtörung des jüdiſchen Staats in Paläſtina gebliebenen Chriſtengemeinden, wie es nicht unwahrſcheinlich iſt, ſich bloß der Schriften dieſer Apoſtel bedienten, ſo läßt es ſich erklären, wie dieſe Chriſten, im 2ten Jahrhundert Ebioniten oder Nazaräer genannt, die Gottheit Jeſu bezweifeln konnten.

Ausdruck zeugen in dem ganz einzigen Sinne zu nehmen, in welchem ihn die Kirche nimmt, nämlich Perſonalität geben in der Subſtanz Gottes, ohne eigene Subſtanz. Dagegen iſt aber auch kein Grund zu der Meinung der Subordinatianer vorhanden, daß das N. Teſt. den Sohn ſeiner Natur nach als ein geringeres Weſen, als einen unvollkommenen Gott in Weſen und Kräften darſtelle[339]). Dagegen ſprechen ſchon die Ausdrücke „zeugen, Vater, Sohn," welche zwar eine Unterordnung des Anſehens und der Herrſchaft, nicht aber eine Verſchiedenheit der Natur anzeigen. Und ſo findet es ſich in Wahrheit im N. Teſt. Es wird nirgends geſagt, daß der vor der Weltſchöpfung vom Vater gezeugte Sohn dem Weſen nach weniger göttlich, oder geringer ſey; aber es finden ſich zahlreiche Stellen, in denen der Sohn in Hinſicht der Auctorität und der Herrſchaft dem Vater als untergeordnet dargeſtellt wird, wie dieſes auch in der Natur des patriarchaliſchen Verhältniſſes der Söhne gegen die Väter liegt, von welchem die Verfaſſer des N. Teſt., als Orientalen, allein ausgehen konnten, da ſie dieſes allein kannten. Dieſe Vorſtellungsweiſe aber muß uns um ſo gewiſſer als die wahre der Apoſtel Johannes und Paulus erſcheinen, da ſie, wie wir hernach ſehen werden,

---

339) Subordinatianer, d. i. ſolche, die ſich die Perſonen in Gott als dem Vater untergeordnet in ihren weſentlichen Eigenſchaften vorſtellen, oder eine subordinationem naturae annehmen. Man nannte es auch ſubtilen Arianismus. Dieſer Meinung waren Sam. Clarke: die Schriftlehre von der Dreieinigkeit. A. d. Engl. mit Semlers Vorrede. Zürich 1774. 8., wozu das progr. von Seiler gehört: de difficultatibus arianismi subtilioris, inprimis Clarkiani. Erlang. 1776. 4. J. Vernet: de deitate Christi. Genev. 1777. 4. (wieder abgedruckt in T. G. Hegelmaier: Jac. Verneti de Deitate Jesu Chr. novam, quae videtur, hypothesin examinat. Tub. 1782. 4.) C. F. C. Oertel: Chriſtologie. 2 Thle. (Hamb.) 1792. (Dagegen: (Roth) Beitrag zur Beantwort. der Frage: ob der Glaube an Chriſt. als den höchſten Geiſt nach Gott ſchriftmäßig ſey? Ansb. 1793) Freimüth. Gedanken über Dreieinigkeit ꝛc. In der Fortſetz. der klein. theol. Aufſätze, herausgeg. von J. Ch. Jani. Oldenb. 1796. 8.

auch die Vorſtellung der vornicäniſchen Kirchenväter war. Dieſes hätte man nicht verkennen, und die Stellen, wo dieſe patriarchaliſche Subordination unverkennbar ausgeſprochen iſt, nicht durch eine künſtliche, aber unhaltbare, Deutung auf das Meſſiasgeſchäft allein beziehen ſollen*). Denn ſie ſtellen den Sohn in Hinſicht ſeines Willens, Anſehens und ſeiner Herrſchaft als dem Vater, von dem er das Seyn und die Macht empfangen hat, unterworfen dar; er kann nichts thun ohne den Vater, nichts anderes, als er den Vater thun ſieht oder ihm aufgetragen wird, nichts gegen den Willen des Vaters. Dieſer iſt daher, ungeachtet er einen Sohn gezeugt hat, doch der einzige Oberherr des ganzen Weltalls, der da iſt alles in allen, und von dem alles, auch der Sohn, ſein Seyn empfangen hat. Es gibt daher immer nur einen Gott, d. i. einen Allerhöchſten, (ἕνα θεὸν, τὸν ἐπὶ πάντων θεόν) aus deſſen Seyn jedes andere Seyn hervorging, und deſſen Macht über jede andere Macht erhaben iſt. Joh. 17, 3. 1 Kor. 8, 6.[340]).

---

*) Es iſt zwar wahr, daß das N. T. bisweilen der Perſon Jeſu Prädikate beilegt, die nur von dem mit Jeſu vereinigten Sohn Gottes gelten, ſo wie es auch richtig iſt, daß die Perſon Jeſu in einem doppelten Verhältniſſe zu Gott ſteht, in dem des Sohnes und in dem des von Gott geſendeten Meſſias, und daß auch in dieſer Rückſicht der ganzen Perſon bisweilen etwas zugeſchrieben wird, was ſich nur auf eines dieſer Verhältniſſe bezieht. Aber Johannes, Paulus und der Brief an die Hebräer trennen das Göttliche und Menſchliche in Jeſu nicht, ſondern Chriſtus iſt ihnen immer beides vereinigt, und namentlich mag jene Diſtinction in den Stellen, auf die es hier ankommt, nicht mit Grund angewendet werden.

340) Die Subordination des Sohnes unter die Auctorität und Macht des Vaters erkennt auch Morus (commentarius in suam theologiae christ. epitomen, ed. Hempel, Vol. I. p. 253 sq.) an, und ſagt S. 255.: „Semper Pater cogitandus est fons „primus et auctor illorum omnium. Haud dubie igitur Pater „dicitur prior, potior filio, et filius pendere a Patre. „Dass also hierin eine Verschiedenheit zwischen dem Vater „und dem Sohne sey, kann niemand läugnen; denn es wird

Dieſes ergibt ſich deutlich aus Folgendem: Jeſus ſelbſt erläutert ſein Verhältniß als Sohn zu Gott durch das patriarchaliſche Verhältniß des Sohnes und Erſtgebornen, weßwegen er auch als *κληρόνομος πάντων* betrachtet wird (Hebr. 1, 2. Joh. 16, 15. vergl. Röm. 8, 17. Gal. 4, 7.), zum Vater, als dem Haupte der Familie, Joh. 8, 35 f.; deßgleichen durch das Verhältniß der Jünger zu ihm, als ihrem Meiſter (Joh. 15, 10. 20, 21.), welche Vergleichung auch 1 Kor. 3, 23. zu Grunde liegt, wo der Sinn iſt: ſo wie ich und andere Diener (v. 22.) Jeſu, des Meſſias, ſind; ſo iſt auch der Meſſias ſelbſt ein Abgeordneter (*ἀπόστολος*) Gottes. Das Verhältniß der Subordination des Anſehens und der Macht, das hierin liegt, ſpricht auch die Vergleichung 1 Kor. 11, 3. zwiſchen Chriſtus und Gott mit Weib und Manne aus. Darum nennt Jeſus den Vater ſeinen Gott Joh. 20, 17. d. i. ſeinen Herrn und Beſchützer, verſichert, vom Vater mit Aufträgen in die Welt geſendet zu ſeyn (Joh. 3, 16. 17. 5, 30—43. 6, 29 f. 40. 7, 28 f. 8, 28 f. 42. 12, 49 f. 17, 4. Gal. 4, 4. Hebr. 10, 7. 9.), und von ſich ſelbſt, aus eigener Willkür, nichts thun zu können, ſondern nur nach Vorſchrift des Vaters zu handeln (Joh. 5, 19 f. 30. 8, 38.); er beweiſet ihm kindlichen Gehorſam (Joh. 8, 55. 10, 18. 15, 10. Phil. 2, 8.), lernt an ſeinen Leiden den Gehorſam eines Sohnes üben (Hebr. 5, 8.), und geht nach Vollendung ſeines Werks auf Erden auch wieder zum Vater zurück (Joh. 8, 14. 13, 1. 14, 12. 16, 28. 17, 5.). Er ſagt daher auch, daß er nicht nur das Leben (Joh. 6, 57.), ſondern auch die Macht, Gericht zu

---

„gar zu oft in der Schrift gesagt. Diese Verschiedenheit aber „hebt desswegen jene Gleichheit des Sohnes mit dem Vater „nicht auf. Es kann gar wohl einer prior, potior, und der „andere ihm dennoch aequalis seyn, wenn gleich dieser an„dere von jenem abhängig ist. Vielleicht sind aber die Aus„drücke prior, potior, dependens, nicht richtig gewählt. „Allein man findet nicht füglich andere. — Man sagt zwar, „sie müssten in Rücksicht auf die menschliche Natur verstan„den werden; allein damit kommt man gewiss nicht durch.“

halten, und die Todten zu erwecken, vom Vater erhalten habe (Joh. 5, 22. 26. 27. 10, 28—30. 17, 2.), und ſtellt das Reich, oder die Herrſchaft über die Menſchen, das der Sohn führt, als ein ihm vom Vater übertragenes (Matth. 28, 19. ἐδόϑη μοι), auf, das er daher auch, wenn er alles vollendet haben wird, ſeinem himmliſchen Vater zurückſtellen werde (1 Kor. 15, 27. 28.), unter deſſen Herrſchaft, welcher dann auch der Sohn unterworfen iſt (καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται), es als ein ewiges Reich (Hebr. 1, 8.) fortdauern ſoll. — Der Sohn daher, obgleich der Fülle der göttlichen Vollkommenheiten theilhaftig, und ϑεός, bleibt doch in dem Verhältniſſe kindlichen Gehorſams gegen den Vater, deſſen abſolute Macht durch ihn nicht aufs entfernteſte beſchränkt wird, der nicht nur μείζων πάντων (Joh. 10, 29.) und τὰ πάντα ἐν πᾶσι (1 Kor. 15, 28.) bleibt, ſondern größer als der Sohn (Joh. 14, 28.), d. h. höher an Macht und Anſehen iſt *).

§. 79.

Die Göttlichkeit des heiligen Geiſtes.

Daß der heilige Geiſt vom Logos unterſchieden ſey, iſt §. 72., und daß er im N. Teſt. als ein perſönliches Weſen dargeſtellt werde, §. 71. gezeigt worden, wo auch das angeführt iſt, was aus der Tauſformel und ähnlichen Stellen für ſeine Verbindung mit Gott und ſeine göttliche Würde gefolgert werden kann (vergl. 1 Kor. 12, 3—6). Er heißt auch πνεῦμα ϑεοῦ oder πατρός, und πνεῦμα Χριστοῦ, Matth. 10, 20. Röm. 8, 9. 11. vergl. 6, 4. Gal. 4, 6. Phil. 1, 19. 1 Kor. 12, 3., und es werden ihm phyſiſche (Luk. 1, 35.), beſonders aber geiſtige Wirkungen auf die Seelen der Men-

---

*) Joh. 14, 28. erklärt Storr (über den Zweck des Evangel. und der Briefe Johann. S. 460.) μείζων auf ſehr gezwungene Weiſe durch beatior, in welchem Sinne das Hebr. גָּדֵל Geneſ. 26, 13. ſtehen ſoll. Jeſus will aber ſagen: ich hänge vom Vater ab, und gehe daher nach Vollendung meines Werks zum Vater zurück.

ſchen zugeſchrieben (Joh. 15, 26. 16, 13 ff. Apoſt. 2, 1 ff. 1 Kor. 12. Phil. 3, 3. Röm. 12, 3 ff.), wobei er als ein Weſen erſcheint, das, mit Gott innigſt verbunden, durch alle ſeine Wirkungen die Menſchen zu Gott führt, und Gott wohlgefällig macht. Seine Göttlichkeit haben die Theologen, eben ſo wie die des Sohnes, dadurch zu beweiſen geſucht, daß ihm göttliche Namen, Eigenſchaften, Werke und göttliche Verehrung zugeſchrieben würden [341]).

So viel ergibt ſich mit Sicherheit aus dem N. Teſt., daß der heilige Geiſt als ein Weſen dargeſtellt wird, das mit der Gottheit auf das innigſte vereinigt, das bei Gott, mit Gott iſt, das ſelbſt göttlicher Natur iſt. Dieſes ſetzen nicht nur die §. 71. angeführten Stellen voraus, ſondern es ergibt ſich auch 1) aus Luk. 3, 21 f. Joh. 1, 32 f. Matth. 3, 16., nach welchen ſein Aufenthalt im Himmel iſt; aus Joh. 15, 26. 16, 14 ff. 20, 22., wo ausdrücklich geſagt wird, er ſey bei Gott, und komme von Gott, beſonders aber 2) aus 1 Kor. 2, 10., wo Paulus den heiligen Geiſt analog in dem Verhältniſſe zu Gott vorſtellt, in welchem der Geiſt des Menſchen mit dem Menſchen ſtehet. Man könnte aus dieſer Stelle ſchließen, daß Paulus den Geiſt Gottes für die Seele der göttlichen Subſtanz erkläre [342]), eine Vorſtellung, die in

---

341) Am beſten iſt in dieſer Art der Beweis geführt in den ſchätzbaren Diſſertationen von F. A. Lampe: de spiritu sancto. Brem. 1728 sq. 4. beſonders in der 3ten und 4ten Diſſert. (J. G. Koerner) progr. vindicatur divinitas Spiritus S. Lips. 1779. 4. J. Clarisse: diss. de spiritu S. Ultraj. 1791. gr. 8. — Andere Anſichten enthält: „der heil. Geiſt, oder das gute Princip, nach neuteſtam. Begriffen," von J. F. des Côtes; Frankf. 1797. 8. J. G. Herder: vom Geiſte des Chriſtenthums. Leipz. 1798. 8. Kritik und Erklärung des 3ten Artikels des chriſtl. Glaubens, oder die Lehre vom heil. Geiſte aus Zeitbegriffen. (Zerbſt) 1804. 8.

342) Dieſes war auch Hallets Meinung. Vergl. (Heilmann) progr. Josephi Halleti contra divinitatem Spiritus S. molimina refutantur. Goett. 1760. 4. und in ſ. opusc. 2r Bd.

frühern Zeiten bei den Hebräern allerdings ſtatt fand. Da aber in andern Stellen der Geiſt zu beſtimmt von Gott unterſchieden, und ſelbſt der Geiſt Chriſti genannt wird; ſo ſieht man wohl, daß die Vergleichung nicht zu urgiren iſt, und nur die innige Verbindung des Geiſtes mit Gott ausdrücken ſoll, nach welcher ihm die Tiefen des göttlichen Weſens und deſſen Rathſchlüſſe vollkommen bekannt ſind.

Dahin gehören 3) die Stellen, in denen man glaubt, daß dem heiligen Geiſte der Name Gott beigelegt werde, weil ſein Name und Gottes Name mit einander abwechſeln. Wenn aber auch aus dieſen Stellen, daß der heilige Geiſt ϑεός genannt werde, nicht zu Aller Befriedigung dargethan werden könnte, (daher auch der heilige Geiſt in dem Nicäniſch = Conſtantinopolitaniſchen Glaubensbekenntniſſe das Prädikat Gott noch nicht bekommt, während der Sohn heißt: Deus de Deo); ſo folgt wenigſtens unwiderſprechlich aus dieſen Stellen, daß ſein Wirken und Wollen als ein Wirken und Wollen Gottes anzuſehen ſey. Nämlich a) Apoſt. 5, 2—4. ψεύσασϑαι τὸ πνεῦμα ἅγ. iſt mit πειράζειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγ. V. 9. gleichbedeutend, die Allwiſſenheit des heiligen Geiſtes auf die Probe ſtellen, den heiligen Geiſt betrügen **wollen** (denn ſo kann hier das activum, wie öfters, überſetzt werden). Dieſes that Ananias, indem er den Apoſteln, in welchen der heilige Geiſt war, etwas von dem Gelde, das er ihnen geben ſollte, unterſchlug. Um ihm die Größe ſeines Verbrechens fühlbar zu machen, ſagt der Apoſtel V. 4.: du haſt nicht Menſchen, uns, ſondern Gott (den uns inwohnenden Geiſt) betrügen wollen und beleidiget. Folglich ſcheint der ϑεός V. 4. kein andrer zu ſeyn, als das πνεῦμα ἅγ. V. 3. 9. Denn Petrus will die harte Strafe, die den Ananias traf, weil er ſich gegen den heiligen Geiſt vergangen hatte, dadurch motiviren, daß er ſagt: dieſer Geiſt iſt Gott, iſt ein göttliches Weſen; dein Verbrechen alſo eine Gotteslästerung. Auf Gotteslästerung aber ſtand bekanntlich die Todesſtrafe. Auch 1 Theſſ. 4, 8. wird eine Verſündigung gegen Menſchen, denen Gott ſeinen Geiſt gegeben, als eine Sünde gegen Gott dargeſtellt; und

Jeſus erklärt eine Verſündigung gegen den heiligen Geiſt für eine der ſchwerſten und ſtrafbarſten, Matth. 12, 31. 32. — b) 1 Kor. 3, 16. vergl. mit 6, 19. und 2 Kor. 6, 16. In dieſen Stellen werden die Chriſten bald ein Tempel Gottes, bald ein Tempel des heiligen Geiſtes genannt; folglich ſcheint Gott und der heilige Geiſt eins zu ſeyn. Indeſſen läßt ſich hier entgegen ſetzen, daß die Chriſten in ſo fern ein Tempel Gottes heißen, in wie fern der heilige Geiſt in ihnen wohnet, d. h. wirkſam iſt; welches 1 Kor. 3, 16. und 6, 19. zu beſtätigen ſcheint. Da aber der heilige Geiſt kein Stellvertreter oder Geſandter Gottes iſt, folglich die Regel: quod quis per alium fecit, ipse fecisse putandus est, auf ihn (wie z. B. auf die Engel, die als Geſandte im Namen Gottes handeln) nicht angewendet werden kann; ſo muß man den Grund, warum die Chriſten, weil ihnen der heilige Geiſt inwohnet, auch ein Tempel Gottes ſind, in der Natur dieſes Geiſtes ſuchen: nämlich weil er ſelbſt göttlichen Weſens iſt[343]. Doch der Beweis iſt hauptſächlich darin zu ſuchen, daß 1 Kor. 3, 16. geſagt wird: die Chriſten ſeyen ein Tempel Gottes, weil der Geiſt Gottes in ihnen wohne, und doch 2 Kor. 6, 16. die Chriſten jenen Namen erhalten, weil Gott ſelbſt in ihnen wohne. Da man nun wegen andrer Stellen πνεῦμα ἅγ. und θεός nicht für eins und daſſelbe Subject halten kann; ſo muß Paulus den heiligen Geiſt auch für Gott, oder wenigſtens ſein Wirken für ein göttliches, und es alſo für gleichbedeutend gehalten haben, zu ſagen: der heilige Geiſt oder Gott wohne in den Chriſten. — Eben dieſes ſcheint c) Luk. 1, 35. der Fall zu ſeyn.

343) Der Grund aber, welchen einige ältere Theologen hier anführten, daß keiner Creatur, ſondern nur Gott allein, ein Tempel gebühre, folglich der Geiſt, da ihm ein Tempel zugeſchrieben werde, Gott ſeyn müſſe, iſt deßwegen nicht haltbar, weil hier Tempel tropiſch geſagt, und nicht als ein Ort der Gottesverehrung, ſondern als ein Ort der Wirkſamkeit und Herrſchaft betrachtet wird. S. Apoſt. 26, 18. Apok. 2, 9. 13.

Denn wenn Jeſus deßwegen, weil er durch Vermittelung des heiligen Geiſtes in der Maria entſtanden iſt, υἱὸς ϑεοῦ, ein Geſchöpf Gottes, ein von Gott Gezeugter genannt werden ſoll; ſo ſcheint dieſem Schluſſe der Satz als Oberſatz zum Grunde zu liegen: der heilige Geiſt iſt Gott, oder: ſein Wirken iſt dem Wirken Gottes gleich; folglich kann alles, was er hervorbringt, ein Geſchöpf Gottes heißen[344]. Außer dieſen Stellen führten die ältern Theologen auch diejenigen an, wo im N. Teſt. ein Ausſpruch vom heil. Geiſt abgeleitet wird, den das A. Teſt. als Ausſpruch Jehovahs darſtellt; (z. B. Jeſ. 6, 3. 5. 9. vergl. mit Apoſt. 28, 25. 26. Pſ. 95, 6. 7 ff. mit Hebr. 3, 7 ff. Levit. 16, 1. 2. mit Hebr. 9, 7. 8. und Jerem. 31, 31. mit Hebr. 10, 15. 16.), wohin man auch dieſes rechnete, daß die Inſpiration bald Gott, bald dem heiligen Geiſte zugeſchrieben wird. Auch dieſe Stellen beweiſen wenigſtens, daß die Verfaſſer des N. Teſt. keinen Unterſchied zwiſchen den Wirkungen Gottes und denen des heiligen Geiſtes machen. — Dahin rechnete man auch 4) die Stellen, wo dem heil. Geiſte göttliche Eigenſchaften und Kräfte zugeſchrieben würden. Nämlich Allwiſſenheit 1 Kor. 2, 10. Πάντα bezeichne hier Alles im ſtrengſten Sinne, weil Paulus hinzuſetzt: auch die Tiefen der Gottheit; alſo das Höchſte, das Unerforſchlichſte. Es ſey ein Schluß vom Allgemeinen aufs Beſondre: weil der Geiſt alles erkenne, ſo erforſche er auch das, was allen endlichen und erſchaffenen Weſen unerforſchlich iſt, die geheimſten (βάϑη) Rathſchlüſſe, die verborgenſten Gedanken der Gottheit. Wer dieſe zu erkennen und zu verſtehen vermag, der müſſe eben ſo unendliche Erkenntnißkraft beſitzen, als Gott; ihm müſſe der vollkommenſte Verſtand beiwohnen. Man berief

344) Die Stelle 2 Kor. 3, 17. iſt aber nicht zu brauchen. Sie iſt zu dunkel, um ein wichtiges Dogma darauf zu gründen. Wahrſcheinlich iſt der Sinn: dominus spiritum largitur, da εἰμὶ auch an andern Orten efficio, suppedito bezeichnet. Joh. 12, 15. 14, 6. Röm. 1, 16. 1 Kor. 10, 6.

ſich auch auf die Stellen, wo dem heil. Geiſte die Kenntniß der zukünftigen zufälligen Begebenheiten beigelegt, und er als der Urheber der Weiſſagungen betrachtet wird. — Ob aber Röm. 8, 11. dem heiligen Geiſte die Wiederbelebung Chriſti und der Todten wirklich zugeſchrieben werde, und daraus folge, daß er allmächtig ſey; ob daraus, daß der heilige Geiſt unter allen Chriſten auf der ganzen Erde wirkſam iſt (οἰκεῖ), ſeine Allgegenwart im ſtrengſten Sinne folge; ob er, weil von ihm die Wunder und Wundergaben abgeleitet werden (1 Kor. 12, 8—11), allmächtig wie Gott ſeyn müſſe, und ob ein Gleiches aus ſeinen ſittlichen Wirkungen auf die Seelen der Menſchen folge: iſt nicht nur an ſich ſehr ungewiß, ſondern wird auch dadurch unwahrſcheinlich, daß das N. Teſt. Wunder, obgleich falſche (2 Theſſ. 2, 8—11. Matth. 12, 24—29.), und Einwirkungen auf die Menſchen, auch dem Satan zuſchreibt, auch von ihm lehrt, daß er (Eph. 2, 2.) nicht nur unter allen Heiden, ſondern auch unter den Chriſten wirke, um ſie zur Sünde zu verleiten, und des Todes Gewalt habe, Hebr. 2, 14. Man würde ſonach, da der Satan eben das, nur für entgegengeſetzte Zwecke, thun kann, was der heil. Geiſt thut, auch ſchließen müſſen, daß er allmächtig ſey. Ueberhaupt iſt aus den Stellen, wo dem Sohne und Geiſte Kräfte und Eigenſchaften auf eine unbedingte Weiſe zugeſchrieben werden, nicht ſofort nach unſern Begriffen vom Unbedingten zu argumentiren, weil der Sprachgebrauch und die Vorſtellungsart der alten Welt hierin nicht philoſophiſch ſtreng war. Eher könnte man ſich darauf berufen, daß dem heil. Geiſt vollkommne Wahrhaftigkeit und Heiligkeit beigelegt werde, indem er nicht nur τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Joh. 15, 26.) heißt[345],

345) De Spiritus S. vera Deitate maxime ex eo demonſtrata, quoniam ſpiritus Veritatis dicitur, ex loco Jo. Cap. 15, 26. Diſs. ſub praeſid. Jo. G. Michaelis, auct. P. S. F. Stegmann. Hal. 1752. 4. — Doch gibt es auch ein πνεῦμα τῆς πλάνης 1 Joh. 4, 6. 2 Petr. 3, 17. vergl. 1 Kön. 22, 21. 2 Chron. 18, 20.

ſondern auch alles, was von ihm kommt, als vollkommen wahr und gut, eben ſo, als ob es von Gott ſelbſt komme, dargeſtellt wird. Seine Weiſſagungen ſind wahr, ſeine Belehrungen untrüglich, ſeine Wirkungen auf die Menſchen heilig, und er ſelbſt vollkommen moraliſch rein. S. 1 Kor. 3, 16. 6, 19. Der heil. Geiſt wird daher auch als ein Weſen vorgeſtellt, das nächſt Gott von den Chriſten zu verehren ſey. Zwar wird in der Schrift nirgends zu ihm gebetet, wie zu Vater und Sohn, welches Lampe a. a. O. daher erklärt, weil der Geiſt ſelbſt spiritus precum ſey, Zach. 12, 10. vergl. Röm. 8, 15. 26.; aber es erhellt doch aus allem, was vom Geiſte geſagt wird, daß nächſt Vater und Sohn auch der heil. Geiſt von den Chriſten zu ehren iſt, und daß (§. 71.) die Apoſtel von ihm, eben ſo wie vom Vater und Sohne, Gutes wünſchen; welches allerdings in der Schrift ſonſt bei keinem Geſchöpfe, ſondern nur bei Gott zu geſchehen pflegt.

§. 80.

Verhältniß des Geiſtes zum Vater und Sohne.

In welchem Verhältniſſe der heil. Geiſt zum Vater ſtehe, darüber erklärt ſich die Schrift nirgends genau, und das Ausgehen des Geiſtes vom Vater Joh. 15, 26. ſteht entſchieden nicht in kirchlichem Sinne für: communicare essentiam, ſondern heißt entweder: zu den Menſchen zur Verrichtung gewiſſer Geſchäfte geſendet werden, oder: vom Himmel, dem Throne des Vaters, als dem Aufenthaltsorte des heiligen Geiſtes (Weish. 9, 4. ἡ τῶν σῶν θρόνων πάρεδρος σοφία, vergl. Sir. 24, 1 ff.), ausgeſendet werden. So viel iſt aber auch hier klar, daß der heil. Geiſt in einem ſolchen Verhältniſſe zu Gott vorgeſtellt wird, daß Gott der höchſte Herr aller Dinge, der einzige Gott bleibt, der Geiſt aber in einer gewiſſen, nicht näher beſtimmten Abhängigkeit des Wirkens gegen ihn ſteht. Dieſes liegt ſchon in dem Ausdrucke πνεῦμα θεοῦ, τοῦ πατρός, wodurch angezeigt wird, daß der Geiſt vom Vater abhänge

und nach ſeinem Willen handle; daher auch Gott, wo er redend eingeführt wird, den Geiſt den ſeinigen nennt, Geneſ. 6, 3. Jeſ. 59, 21. Apoſt. 2, 17., dagegen ſich die umgekehrte Formel ϑεὸς τοῦ πνεύματος niemals findet. — Dieſes beweiſen auch alle die Stellen, wo geſagt wird, Gott gebe den heil. Geiſt, Matth. 12, 18. Joh. 3, 34. Apoſt. 5, 32. 15, 8. 1 Theſſ. 4, 8. Joh. 14, 16. vergl. Jeſ. 42, 2., oder: er gieße ihn aus, Apoſt. 2, 17. vergl. Joel 3, 1., oder: er ſende ihn, Joh. 14, 16. 26. 15, 26. Gal. 4, 6. Denn der Sendende, Abordnende, wenn er auch dem Weſen nach nicht verſchieden ſeyn ſollte, muß doch dem Anſehen nach größer ſeyn als der Geſendete, und der letztere, weil er ſich durch den Willen des erſtern beſtimmen läßt, von dem erſtern in Hinſicht ſeines Wirkens abhängig. (Vergl. Morus commentar. in epitomen theol. christ. Vol. I. p. 267 sq.).

Ungewiſſer erſcheint nach dem N. Teſt. das Verhältniß des Geiſtes zum Sohne. Nach den Vorſtellungen mehrerer vornicäniſcher, beſonders alexandriniſcher Väter wird zwar der heil. Geiſt als durch den Sohn oder Logos geworden dargeſtellt; aber im N. Teſt. findet ſich dafür nichts als höchſtens dieſes, daß der Geiſt auch πνεῦμα Χριστοῦ genannt wird, wodurch zwar eine Abhängigkeit angezeigt wird, die ſich aber vielleicht bloß auf das Geſchäft des Geiſtes in der Kirche Chriſti beziehen dürfte. Denn wenn auch vom Sohne geſagt wird, er ſende den Geiſt (Joh. 16, 7.), ſo liegt darin nicht nothwendig, daß der Sohn den Geiſt beſtimme, denn es wird Joh. 14, 16. ſelbſt durch die Formel erklärt: „der Sohn bitte den Vater, daß er den Geiſt ſende;“ es iſt daher an ein Senden vom Vater auf Bitten des Sohns zu denken. Wenigſtens iſt dieſe Erklärung die wahrſcheinlichſte. Und endlich, wenn Jeſus ſagt, der Geiſt werde nicht von ſich ſelbſt reden, ſondern die Lehre und das Gebot des Sohnes vortragen (Joh. 16, 13. 14.); ſo erklärt er dieſes ſelbſt v. 15. dadurch, daß der Sohn alles mit dem Vater gemeinſchaftlich habe, und daß er daher ſagen könne: ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται, wobei der Satz hinzugedacht werden

zu müſſen ſcheint, daß der Geiſt vom Sohne eigentlich nicht abhängig ſey, wenigſtens nicht in der Lehre. Und dieſes Letztere liegt wohl auch in den Stellen zum Grunde, wo Jeſus als vom heil. Geiſte getrieben dargeſtellt wird. — Die abendländiſche Kirche hätte alſo keine Urſache gehabt, die Behauptung der morgenländiſchen Kirche, daß der Geiſt nur vom Vater, nicht aber vom Sohne ausgehe, d. h. daß er nur durch den Vater eine göttliche Perſon ſey, ſo hoch aufzunehmen, und darüber Spaltung zu erregen, indem wenigſtens die bibliſchen Gründe für die abendländiſche Theologie nichts Entſcheidendes enthalten. (S. auch Morus commentar. in suam epit. theol. christ. l., p. 269.)

§. 81.
Reſultat der Unterſuchung über die Trinitätslehre.

Die Schrift lehrt alſo: Gott habe einen Sohn gezeugt vor Anbeginn der Dinge, welcher der göttlichen Vollkommenheiten theilhaftig, das genaue Ebenbild des vollkommenſten Vaters ſey, durch den er die Welt erſchaffen habe, und der zur Beglückung der Menſchen in Jeſu als Menſch erſchienen ſey; deßgleichen, es ſey ein Geiſt Gottes, gleichfalls göttlicher Natur, durch den die Welt der moraliſchen Geſchöpfe geleitet und regiert werde. Vater, Sohn und Geiſt ſeyen daher von den Chriſten als Weſen göttlicher Natur zu verehren, indem jedes in beſondern Verhältniſſen zu dem Menſchen ſtehe, und ihm beſondre Wohlthaten erzeige. Sohn und Geiſt ſeyen aber, obgleich göttlicher Natur, doch von der Auctorität und dem Willen des Vaters abhängig, und werden von ihm beſtimmt; der Vater ſey daher allein der Allerhöchſte, der oberſte Beherrſcher; es ſey daher immer nur ein Gott, aus dem alles ſeinen Urſprung habe, (εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα, 1 Kor. 8, 6. πατὴρ, ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, Joh. 17, 3.), und dem auch der Sohn und Geiſt verdanken, daß ſie Sohn und Geiſt ſind.

Näheres enthält die Schrift nicht, und dieſes ſcheint auch genug zu ſeyn, um das Verhältniß, in welchem Vater, Sohn und Geiſt zu uns ſtehen, richtig aufzufaſſen. Was die Schrift hierüber lehrt, iſt gerade genug, um auf der einen Seite zu wiſſen, was wir von Sohn und Geiſt erwarten dürfen, und was wir ihnen ſchuldig ſind, auf der andern aber, durch die Unterordnung des Sohnes und Geiſtes unter den Vater die uns unendlich wichtige Lehre von der Einheit Gottes, oder der Einheit des geſetzgebenden und vollziehenden Willens, der an der Spitze alles Sichtbaren und Unſichtbaren ſtehet, vor Mißdeutung ſicher zu ſtellen. Zugleich ergibt ſich, daß das ganze ſpeculative Syſtem der Kirche über die Trinität den Hauptzweck, die Dreiheit göttlicher Perſonen mit der Einheit Gottes zu vereinigen, vor Augen hat, daß es ſich aber dadurch in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt, daß es, ohne von der Schrift dazu geleitet zu werden, Vater, Sohn und Geiſt für Perſonen unvollkommener Subſiſtenz erklärt, und ihnen eine göttliche Subſtanz, als ihr gemeinſchaftliches Fundament unterlegt. Die logiſchen Schwierigkeiten alſo, denen das kirchliche Syſtem nach §. 67. unterliegt, treffen die bibliſche Lehre nicht, gegen welche die Vernunft nichts Haltbares einwenden kann. Denn in dem Begriffe der Allmacht Gottes liegt, daß die Gottheit nicht nur unvollkommene Dinge, ſondern auch Weſen, die ihr an Vollkommenheit gleichen, hervorbringen kann. Man würde ſie einſchränken, wenn man läugnen wollte, daß ſie, die den Menſchen nach ihrem Bilde ſchuf, nicht auch ein vollkommenes Ebenbild, oder ein Gleichbild ihres ganzen Weſens erzeugen könne, das, als von Ewigkeit aus Gott hervorgegangen, mit den Begriffen von Allwirkſamkeit und Seligkeit des höchſten Weſens in einer Harmonie ſtehet, welche ſich, wie die philoſophiſchen Deductionen der Trinität (§. 68.) zeigen, der Vernunft von ſelbſt empfiehlt, und wohl auch Veranlaſſung war, daß ſchon die alte Philoſophie die Gottheit vor der Weltſchöpfung nicht in einſamer Ewigkeit ſtehen ließ.

Doch eben in dieſen Lehren der alten Philoſophie, be-

ſonders der platoniſchen vom Logos und der jüdiſch-paläſtinenſiſchen vom Worte Gottes, und der alexandriniſch-jüdiſchen von der göttlichen Weisheit, fanden manche Theologen einen Grund zu behaupten, daß die Lehre vom Logos oder Sohn Gottes und vom heil. Geiſte aus jener Zeitphiloſophie ins Chriſtenthum gekommen, und von Jeſu und den Apoſteln aus Accommodation beibehalten worden, auf jeden Fall aber von der Lehre des Chriſtenthums auszuſcheiden ſey[346]. Indem ich mich auf das, was §. 42. über Accommodation überhaupt geſagt iſt, beziehe, bemerke ich hier nur, daß die Lehre vom Geiſte Gottes eine uralte Lehre der hebräiſchen Religionslehre war, daß, was das N. T. über den Sohn Gottes und ſein Verhältniß zum Vater lehrt, von jenem Philoſophem über die aus Gott hervorgegangene ſelbſtſtändige Vernunft (λόγος) noch ſehr verſchieden iſt, und daß überhaupt das Vorkommen einer geoffenbarten Wahrheit in philoſophiſchen Speculationen an ſich betrachtet, kein Verwerfungsurtheil begründen kann, weil wir ſonſt auch die Lehre von Gottes Einheit, Geiſtigkeit und des Menſchen Unſterblichkeit verwerfen müßten, ſondern daß ein ſolches Urtheil allein auf die Vernunftwidrigkeit einer Lehre gebauet werden kann.

Ob daher gleich Niemand, der ſich bloß an die Schriftlehre hält, und das ſpeculative Syſtem der Kirche über die Trinität anzunehmen Bedenken findet[347], zu verketzern,

---

346) (Souverain) Le platonisme devoilé. A Cologne, 1700. Deutſch: Verſuch über den Platonismus der Kirchenväter. A. dem Franz. überſ. von J. F. C. Löffler, 2te Ausg. mit einer Abhandl., welche eine kurze Darſtellung der Entſtehungsart der Dreieinigkeitslehre enthält. Züllich. und Freyſt. 1792. 8. Vergl. die dogmat. Lehrbücher von Eckermann, Henke und Wegſcheider.

347) Schon Hunnius geſteht (epitome credendor. p. 39. 42.): „es iſt jedem Chriſten billig freizulaſſen, ob er die mit den Gegnern im Streite aufgenommenen Worte „Perſon und Weſen" (Subſtanz) brauchen, oder lieber mit der Bibel ſagen wolle: Gott iſt Vater, Sohn und Geiſt." Eben ſo Morus commentar. in epit. I. p. 279 sq.

ſondern die tiefere Speculation hierüber Jedem freizugeben iſt, wenn er nur dabei von der Schrift ausgehet; ſo iſt doch die Lehre der Schrift von Vater, Sohn und Geiſt als eine Hauptlehre des Chriſtenthums zu betrachten, die daher auch in den Volksunterricht gehört, bei welchem man ſich immer der bibliſchen Worte bedienen ſollte. Denn die Taufformel verpflichtet alle Chriſten, ſo über Vater, Sohn und Geiſt zu denken, wie die Lehre der Evangeliſten und Apoſtel darüber beſtimmt, und dieſe drei ſo zu verehren, wie es ihr Verhältniß zu den Menſchen fordert. Auch hat die Schriftlehre ein wichtiges praktiſches Moment, Nämlich: 1) wir können der Verpflichtung, den Sohn und Geiſt zu verehren, eher nicht nachkommen, als bis wir ſie kennen und von ihrer göttlichen Würde überzeugt ſind, auch eher nicht die Wohlthaten, die wir von ihnen beſonders erwarten, uns von ihnen erbitten. — 2) Erhellt daraus, daß ein göttliches Weſen, der Sohn, als Menſch erſchien, um uns zu beglücken, und ein anderes unabläſſig beſchäftigt iſt, uns zu erleuchten und zu beſſern, nicht nur der hohe Werth und die auf die Ewigkeit gehende Beſtimmung des Menſchen (Hebr. 2, 14—16.), ſondern auch die überſchwengliche Liebe Gottes zu uns. (Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9.) Beides aber, erwecktes Gefühl unſrer Würde und Dankbarkeit, ſoll uns reitzen, unſrer Beſtimmung gemäß zu leben, ſo wie uns der Gedanke, daß Gott mit ſolcher Liebe für unſer Wohl ſorgt, und uns zur Ewigkeit berufen hat, den kräftigſten Troſt bei den Dunkelheiten der Zukunft, und den Leiden der Erde gewährt (Röm. 8, 1. 9, 11. 16 ff.). — 3) Die Göttlichkeit Jeſu gibt uns einen höhern Begriff vom Chriſtenthume und der chriſtlichen Kirche, indem beides dadurch, daß der Sohn Gottes zur Stiftung dieſer Anſtalt Menſch wurde, uns die Wohlthätigkeit und Würde derſelben bezeugt. (1 Kor. 12, 27 ff. Epheſ. 1, 18—23. K. 4, 11—16.) Auch der äußerliche Cultus, beſonders in wiefern er, wie Taufe und Abendmahl, von Jeſu ſelbſt angeordnet, oder ihm zu Ehren eingerichtet iſt, bekommt eine beſondere Wichtig-

keit und Heiligkeit in unſern Augen, die Paulus in Hinſicht des Abendmahls (1 Kor. 10, 16 ff.) geltend machte. 4) Die Lehre Jeſu, alles, was er zu unſrer Erlöſung gethan hat, wird uns deſto zuverläſſiger und wichtiger, jede ſeiner Verheißungen deſto gewiſſer, wenn wir in ihm den Sohn Gottes erkennen, dadurch aber unſer Gehorſam, unſer Vertrauen und unſre Treue deſto williger und ſtandhafter werden (Joh. 11, 23 ff. 10, 28—30. R. 8, 31—36. Phil. 3, 8 ff. Hebr. 3, 6.). — 5) Das Göttliche in dem Wirken des heiligen Geiſtes aber gibt uns die unendlich wichtige Gewißheit, daß alle ſeine Wirkungen wahr, gut und heilig ſind, daß unſre moraliſche Beſſerung durch ſeinen Beiſtand gelingen werde, und daß wir uns ſeines Troſtes ſtets erfreuen können; eine Gewißheit, die unſern Muth zur Beſſerung, der durch Hinderniſſe ſo leicht erſchüttert wird, ſehr befeſtigen (1 Kor. 3, 16. 6, 19. 2 Kor. 6, 16. Eph. 4, 30. Röm. 8, 14—28.) muß.

Denſelben praktiſchen Nutzen kann auch das kirchliche Syſtem über die Trinität haben, weil ihm das Weſentliche der Schriftlehre zum Grunde liegt. Wenn man aber von dieſem Syſteme, wie ſchon die Kirchenväter (z. B. Athanaſius, Baſilius) bemerkten, rühmt, daß es die Ausbreitung des Chriſtenthums, als die Mitte haltend zwiſchen dem Monotheismus der Juden und dem Polytheismus der Heiden, ſehr befördert habe (vergl. de Wette: über Religion und Theologie S. 241.), oder daß es, wie Ammon (wiſſ. prakt. Theolog. S. 82.) erinnert, „theils die Ausartung des Chriſtenthums in bloßen Naturalismus und Deismus verhindert, theils es dem ſinnlichen Menſchen möglich gemacht habe, ſich an Jeſu und ſeiner höhern Würde zu einer moraliſchen Kenntniß und Verehrung des Ewigen emporzuheben;“ ſo gilt dieſes nicht ſowohl vom Syſtem der Kirche, als vielmehr von der Lehre der Schrift.

§. 82.
Ueberblick der Geſchichte dieſes Dogma's in der chriſtlichen Kirche.

Es bleibt immer merkwürdig, daß man ſchon in der ägyptiſchen und indiſchen Trias [348]), dem Platonismus und den Rabbinen die Anfänge einer Trinitätslehre findet [349]). Indeſſen wäre doch der Schluß zu raſch, wenn

348) Den Aegyptern war Kneph oder Knuph der ewige, alles belebende Weltgeiſt, aber verbunden mit dem Phtha (Urlicht) und der Neïth (Weisheit, Kunſt) zu einer Trias. S. Vogel über die Religion der alten Aegypter. 1793. J. K. F. Schlegel: über den Geiſt der Religioſität aller Zeiten und Völker, 1ter Thl. S. 192. ff. — Die indiſche Trimurti (Trias), Brama, Wiſchnu, und Schiwen, drei von der höchſten Gottheit erzeugte Geiſter, welche die Welt ſchufen. S. Schlegel a. a. O. 2 Thl. S. 7. f. Brahma, oder die Religion der Indier ꝛc. von F. Majer. Lpz. 1818. Oupnekhat, h. e. decretum tegendum, etc. opera Anquetil de Perron. 2 Thle. Straßb. 1801. f. gr. 4. und die Ueberſetzung des erſten Stücks der Oupnekhat von Th. A. Rixner: Verſuch einer neuen Darſtellung der uralten Indiſchen All-Einheitslehre ꝛc. Nürnb. 1808. 8.

349) Platon ſtellte die Güte, Weisheit und Allmacht als drei Hypoſtaſen vom göttlichen Weſen vor. S. (Souverain) Verſuch über den Platonismus der Kirchenväter. Aus dem Franz. von Löffler. 2te Aufl. 1792. 9. Keil de doctoribus veter. eccles. etc. comm. I. p. 4—10. J. B. Carpzov: diss. Trinitas Platonis e ſcriptis Plat. et Platonicor. eruta, et cum trinitate ſcript. S. collata. Lips. 1693. und in ſeinem diss. acad. (Lips. 1699. 4.) p. 1072 sqq. — Die Kabbaliſten ſtellten das Weſen Gottes unter den drei oberſten Sephiroth dar, welche die Krone, die Weisheit und der Verſtand waren. — Auch wurden ſie vielleicht durch die Bedeutung des geheimnißvollen Namens יהוה geleitet, um in Gott ein dreifaches, nach der dreifachen Abmeſſung der Zeit, zu finden, wie die Ueberſetzung dieſes Namens Apok. 1, 4. zeigt: ὁ ὤν, (der Vater); ὁ ἦν, (der Sohn); ὁ ἐρχόμενος, (der zukünftige Geiſt, vergl. Joel 3, 1.) S. Eichhorns Biblioth. d. bibl. Lit. 3r Bd. 2s St. J. M. Glaesener, de Trinitate in ſcriptis Cabbaliſtarum et Rabbinorum non chriſtiana, ſed mere platonica. Helmſt. 1741. 4. (Hallenberg) die geheime Lehre der alten Orientaler und Juden (Roſt. u. Lpz. 1805.

man glaubte, daß das kirchliche Syſtem von der Trinität daraus entſtanden ſey. Dieſes bildete ſich im Gegentheile nur allmälig (im 4ten Jahrh.) aus bei Gelegenheit der über die Göttlichkeit des Sohnes und Geiſtes geführten Streitigkeiten, die auf den ökumeniſchen Synoden zu Nicäa (im Jahre 325), und zu Conſtantinopel (im Jahre 381) entſchieden, und die als orthodox feſtzuhaltenden Vorſtellungen und Ausdrücke durch das Nicäniſch-Conſtantinopolitaniſche, und noch mehr durch das im 5ten Jahrh., und zwar nicht von Athanaſius, aber doch in ſeinem Geiſte und nach ſeiner Lehrform gefertigte Athanaſianiſche Symbolum fixirt wurden [350].

Die drei Hauptobjecte der überſinnlichen Welt, welche der Chriſt kannte und verehrte, waren Gott, der Sohn Gottes und der heilige Geiſt. Die Tauffermel (Matth. 28, 18.) mußte allerdings Veranlaſſung werden, dieſe drei im Volksunterrichte und bei dem Bekenntniſſe des Täuflings herauszuheben; wie auch das apoſtol. Symbolum zeigt. Aber auch ohne die Tauffermel mußten ſchon die zahlreichen Stellen des alten Teſt., wo Pluralformen von Gott gebraucht werden, wo der Engel mit Jehovah verwechſelt wird, wo die Weisheit Gottes, und der heil. Geiſt erwähnt werden, und die vielen Stellen des N. T., wo

8.) S. 93 ff. 165 ff. — Auch die Samaritaner dachten ſich die göttlichen Kräfte als hervorgegangen aus Gott durch die Weltſchöpfung; ſ. Geſenius progr. de Samaritanor. theolog. Hal. 1823.

350) Ueber die Geſchichte dieſes Dogma's ſ. Cotta in ſ. Ausgabe von Gerhards loc. theol. T. III. J. S. Semlers Einleit. zu Baumgartens Polemik, 1r Thl. S. 226 ff. Cramer in der Fortſetz. von Boſſuets Weltgeſch. 2r Bd. 3r Bd. und 7r Bd. Schmidts Biblioth. für Kritik und Exeg. des N. T. 2r Bd. 2s St. S. 207. ff. Dieffenbach in Henke's Muſeum, 3r Bd. 2s St. Souverains ſchon angef. Schrift. Keils angeführte commentationes de doctoribus etc. comm. I—III.; vergl. Döderleins chriſtl. Religionsunterr. 6r Thl. S. 148—344. Beck commentarii hist. decret. relig. chr. p. 248 sqq. Münſchers Dogmengeſchichte 1r Bd. S. 412 ff. 2r Bd. S. 171 ff. H. E. F. Guericke de scholae alexandrinae theologia. Hal. 1826. 8.

vom Sohne Gottes und dem heil. Geiſte die Rede iſt, zu näherer Beſtimmung der Vorſtellung von ihnen auffordern. Dieſe Vorſtellung war Anfangs unbeſtimmt, und der Lehrbegriff, den das Athanaſianiſche Symbolum von der Trinität aufſtellt, findet ſich bei den Schriftſtellern der erſten 3 Jahrhunderte, obgleich dieſes Einige[351]) haben behaupten wollen, durchaus nicht; ſelbſt nicht im Nicäniſch-Conſtantinopolitaniſchen Symbolum. Es war überhaupt hauptſächlich die Vorſtellung von Chriſto, als Sohn Gottes, über welche man viel ſpeculirte; dagegen die Unterſuchung, was der heilige Geiſt ſey, auf eine auffallende Weiſe vernachläſſigt wurde.

Was den Ausdruck Sohn Gottes betrifft, ſo lagen bei der Anwendung dieſes Ausdrucks auf Jeſu Perſon drei Zeitvorſtellungen vor, welche zu einer dreifachen Auffaſſung führen konnten, und wirklich führten; nämlich die gemein-jüdiſche Vorſtellung von dem Meſſias, das gnoſtiſch-rabbiniſche Emanationsſyſtem, und das alexandriniſch-platoniſche Syſtem über den göttlichen Logos. — Nach der gemein-jüdiſchen Vorſtellung erwartete man in dem Meſſias einen Menſchenſohn (Dan. 7, 13), einen Abkömmling Davids, der jedoch (Jeſ. 11, 1 ff.) mit beſondern Gaben des heil. Geiſtes ausgerüſtet ſeyn würde. So faßte der große Haufe der paläſtinenſiſchen Juden-Chriſten den Meſſias auf, hielt Jeſum für einen bloßen Menſchen und erklärte ſich den Ausdruck „Sohn Gottes" theokratiſch vom Meſſias als König. Dieſe Vorſtellung fand ihren Halt in den Evangelien des Matthäus und Markus, und man bezeichnete dieſe aus den Stürmen, welche den jüdiſchen Staat zerſtörten, geretteten und ſpäter hervortretenden Juden-Chriſten mit dem Namen der Ebioniten, Nazaräer, deren Meinung

351) S. Bull, defensio fidei Nicaenae, cum supplementis Grabii, in ejusd. opp. Lond. 1730. Jo. Frid. Burscher, ecclesiae christ. post apostolos scriptorum antiquiss. doctrina publica de Deo triuno et de Jesu Chr. persona. Lips. 1780. 8. u. ebendaſ. 1781 in einer deutſchen Ueberſetzung.

aber von der, in der Speculation indeſſen weit fortgeſchrittenen Menge der griechiſch-chriſtlichen Kirchen für Ketzerei erklärt wurde. — Das gnoſtiſch-rabbiniſche Emanationsſyſtem leitete eine Menge überſinnlicher Hypoſtaſen, in beſtimmten Ordnungen und Kreiſen von Gott ab, indem die göttlichen Kräfte bei der Weltſchöpfung aus Gott hervorgegangen oder ausgeſtrömt, und ſelbſtſtändig geworden ſeyen. Unter dieſen aus Gott emanirten Weſen (Aeonen) findet man auch die Aeonen σοφία, λόγος, πνεῦμα ἅγιον. Es iſt dieſes auch das Syſtem der Kabbaliſten, von dem man annehmen darf, daß es ſchon zu der Apoſtel Zeit vorhanden geweſen ſey, da es im Orient ſo weit verbreitet gefunden wurde. Die Rabbinen hielten daher auch den Meſſias für einen Aeon und für den Fürſten der Engel. Dieſes Syſtem, das an manche Stellen des A. T. (z. B. Jeſ. 11, 1 ff.), an die Pauliniſchen Schriften, und den Brief an die Hebräer angeknüpft werden konnte, ſah auch in Jeſu einen Aeon, den Erſtgebornen (μονογενής, πρωτότοκος), der aber nicht als ein wahrhaftiger Menſch, ſondern nur mit einem Scheinkörper begabt, gelebt habe. Es wurde jedoch in der chriſtlichen Kirche ſchon im 2ten Jahrh. lebhaft beſtritten und endlich unterdrückt, theils weil mehrere Familien der Gnoſtiker bei ihren Speculationen über die Entſtehung des Uebels die materielle Welt und das alte Teſt. nicht für ein Werk des höchſten (guten) Gottes, ſondern für das Product eines eingeſchränkten Untergottes, des Demiurg, hielten, und dadurch gegen die chriſtliche Theologie und das alte Teſt. verſtießen; theils weil ſie durch die Behauptung, daß Chriſtus nur einen Scheinkörper gehabt habe, die ganze Geſchichte des N. Teſt. und die Chriſtologie zur Fabel zu machen ſchienen.

Deſto mehr Beifall fand das, von den durch griechiſche Philoſophie gebildeten Kirchenlehrern ſehr gepflegte, alexandriniſch-platoniſche Syſtem, deſſen Grundzüge wir, wie es zu den Kirchenvätern überging, in Philo's von Alexandrien Schriften finden. Nach ihm iſt der in Gott woh-

nende Urverſtand (λόγος ἐνδιαθετός) vor der Schöpfung aus Gott durch eine Ausſtoßung (προβολή) hervorgegangen, hypoſtatiſch geworden (λόγος προφορικός), und hat die Welt erſchaffen; alle im alten Teſt. erwähnte Gotteserſcheinungen bewirkt, und alle Weiſen und Propheten inſpirirt. Er heißt bei Philo θεός, ein Gott, δεύτερος θεός, der erſtgeborne Sohn Gottes, der Erzengel, der zwiſchen dem Erſchaffenen und dem Schöpfer in der Mitte ſtehe, ein Hoherprieſter u. ſ. w. In der Anwendung auf die chriſtl. Lehre war nun dieſer göttliche Logos in Chriſto Menſch geworden, denn er hatte ſich mit dem Menſchen Chriſtus vereinigt, der daher nicht ein einfacher Menſch, ſondern ein göttlicher Menſch war. Dieſes Syſtem fand ſeinen Halt in vielen Stellen des alt. Teſt., wo von Gotteserſcheinungen, von der (wenigſtens bei Sirach ſelbſtſtändigen) Weisheit, oder dem ſchaffenden Worte Gottes (λόγος in der Doppelbedeutung der Vernunft und des Wortes) die Rede iſt, beſonders aber in dem Logos des Johanneiſchen Evangeliums. Es war das Syſtem der griechiſch-chriſtlichen Lehrer, und hatte, ſeiner urſprünglichen Entſtehung nach, keinen Raum für einen heiligen Geiſt, daher es wohl auch gekommen ſeyn mag, daß die Kirchenväter über die Natur des heiligen Geiſtes lange nichts näheres beſtimmten. Es wurde das herrſchende, war aber noch lange nicht das ſpätere Syſtem von dem Sohne Gottes als zweite Perſon der Gottheit. Ihm folgten beſonders Juſtin der Märtyrer, Clemens der Alexandriner, Origenes, Athenagoras, Tatian u. a.

Was die apoſtoliſchen Kirchenväter betrifft, ſo können wir ſie übergehen, da ſich in ihren ächten Schriften wenig beſtimmtes findet. — Juſtin der Märtyrer nennt zwar den Logos τὸν θεὸν λόγον (den Gott Logos), aber er unterſcheidet ihn genau von dem wahren Gotte (den er τὸν ὄντως θεόν nennt), und weiſet ihm den 2ten Platz nach Gott an, den prophetiſchen Geiſt aber nennt er nirgends Gott, ſtellt ihn unter den Logos und ſcheint

ihn für einen Engel zu halten.[352]) Juſtin ſowohl als Athenagoras und Tatian lehren dabei, daß der Logos, als Verſtand, in Gott von Ewigkeit exiſtirt habe, aber vor der Schöpfung von Gott gezeugt worden, und nun das Werkzeug geworden ſey, durch welches Gott die Welt geſchaffen habe. Sie betrachten ihn aber als dem ewigen Gotte gänzlich unterworfen und von ihm abhängig.[353]) Irenäus gedenkt zwar da, wo er den allgemeinen Glauben der Chriſten den gnoſtiſchen Meinungen entgegenſetzt (adv. haer. I, 10), daß die Chriſten glauben an Gott, an Jeſus Chriſtus, den Sohn Gottes, und an den heiligen Geiſt, der die Zukunft des Meſſias vorherverkündigt habe; ſeine anderweitigen Aeußerungen über den Geiſt ſind aber ſo unbeſtimmt, daß wir ſie hier ganz übergehen können. Für Gott aber hielt er ihn auf keine Weiſe.[354]) Was den Sohn betrifft, ſo nannte er ihn

352) Justin. apolog. ad Senat. Rom. p. 51.: *τὸν γὰρ ἀπὸ ἀγεννήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ λόγον μετὰ τὸν θεὸν προσκυνοῦμεν.* Deſſ. Apolog. ad Anton. p. 60 sq.: *Ἰησοῦν χριστὸν, υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες, καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει, ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν.* Daſelbſt p. 56.: *ἐκεῖνόν τε (τὸν θεὸν καὶ πατέρα) καὶ τὸν παρ᾽ αὐτοῦ υἱὸν, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξ ὁμοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.*

353) Justin. dial. c. Tryph. p. 284: *ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν, ἥτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱὸς, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεὸς, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος. Ἔχει γὰρ πάντα προσονομάζεσθαι, ἔκ τε τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι, καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγενῆσθαι, ἀλλ᾽ οὐ τοιοῦτον ὁποῖον καὶ ἐφ᾽ ἡμῶν γενόμενον ἱρῶμεν.*

354) Iren. adv. haer. III., 6. §. 1.: „Neque igitur Dominus (Christus), neque Spiritus S. (im A. Teſt.), neque Apo„stoli eum, qui non esset Deus, definitive et absolute Deum „nominassent aliquando nisi esset vere Deus; neque domi„num appellassent aliquem ex sua persona, nisi qui domi„natur omnium; Deum patrem et Filium eius, qui domi-

zwar Gott und Herrn, ſchrieb ihm Ewigkeit zu und ſtellte ihn als vom Vater gezeugt dar; aber er fühlte wie ſchwierig es ſey, von der Emanationstheorie abzukommen, und erklärte es für unnütz oder vermeſſen, wenn man über den Urſprung des Sohnes vom Vater weiter ſpeculiren wolle. Doch ſieht man, daß er den Sohn für geringer hält als den Vater.[355]) Clemens der Alexandriner gedenkt zwar in einigen Stellen des Vaters, Sohnes und Geiſtes[356]), und hält auch den Sohn oder Logos für ein beſonderes Weſen, das von Ewigkeit in Gott war und vor der Schöpfung aus Gott hervorging, betrachtet ihn aber doch offenbar geringer als den Vater und als das erhabenſte Weſen nach Gott, ſo wie er auch eine ähnliche Vorſtellung vom heil. Geiſte mag gehabt haben.[357]) Die wahre Meinung des Origenes darf

---

„nium accepit a Patre suo." — §. 2. „Nemo igitur alius „Deus nominatur aut dominus appellatur, nisi qui est om„nium Deus et Dominus — et huius filius Jesus Christus, „dominus noster" — C. 8. §. 3. „— — ita, ut is quidem, „qui omnia fecerit, cum Verbo suo juste dicatur Deus et „dominus solus." — Anders die Synode zu Conſtantinopel: credimus in spiritum S., dominum etc."

355) Iren. adv. haer. II, 28. 8.: „Wenn Jemand frage, warum der Sohn (Mark. 13, 32.), dem doch der Vater alles mitgetheilt habe, den Tag des Gerichts nicht wiſſe; ſo gebe Jeſus ſelbſt darauf die Antwort: super omnia esse patrem. Etenim pater, ait, major me est." Daſ. III, 16. 7.: „praecognita sunt omnia a patre, perficiuntur autem a filio, — — qui voluntati patris deservit, cum sit ipse Salvator eorum, quae constituta sunt etc.

356) Paedag. I. c. 6.: *εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων πατήρ. εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος· καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἕν.* Daſ. III, c. 12. — *αἰνοῦντες εὐχαριστεῖν τῷ μόνῳ πατρὶ καὶ υἱῷ, υἱῷ καὶ πατρὶ, σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι.*

357) Stromat. VII, 2.: *Κράτιστον μὲν ἐν γῇ ἄνρθωπος ὁ θεοσεβέστατος, κράτιστον δὲ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄγγελος, — — τελειωτάτη δὲ καὶ ἁγιωτάτη δὲ καὶ κυριωτάτη — ἡ υἱοῦ φύσις, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη. Αὕτη ἡ μεγίστη ὑπεροχὴ, ἣ τὰ πάντα διατάσσεται κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρός.*

man nicht nach den uns noch in lateiniſcher Ueberſetzung des Ruffinus aufbehaltenen Schriften deſſelben beſtimmen, weil Ruffinus ſeine Schriften, beſonders in Bezug auf die Trinität, unglaublich verfälſcht hat; aber auch nicht nach den in den Catenen der Kirchenväter aufbehaltenen exegetiſchen Bruchſtücken, weil man ihm hier vieles ohne Grund beigelegt hat, ſondern vielmehr nach dem uns noch erhaltenen griechiſchen Text ſeiner ächten Schriften. Nach dieſen zu urtheilen lehrt Origenes, der Sohn Gottes oder der göttliche Logos ſey allerdings ein Gott (*ϑεός*), aber nicht der Gott (*ὁ ϑεός*), das iſt nicht der Gott über alles; er habe ſein Daſein vom Vater von Ewigkeit her, er ſey die Mittelsperſon, durch welche Gott ſchuf; aber ein geringeres, vom Vater abhängiges und ihm an Macht und Vollkommenheit nicht gleiches Weſen. Der heil. Geiſt aber ſey durch den Sohn gemacht, und an Macht und Vollkommenheit noch geringer als der Sohn.[358])

Ueber den heiligen Geiſt hat Clemens nichts beſtimmtes. Wenn das Fragment aus Clemens, das Caſſiodor unter dem Titel adumbrationes in lateiniſcher Ueberſetzung aufbewahrt hat, ächt iſt, ſo hielt Clemens den Logos und den heil. Geiſt für geſchaffene, Gotte am nächſten ſtehende Weſen. Denn es heißt daſelbſt (Clem. opp. p. 1009.): Sicut apud patrem consolator est pro nobis dominus (Chriſtus), sic etiam consolator est, quem post assumtionem suam dignatus est mittere (der heil. Geiſt). Hae namque primitivae virtutes [*δυνάμεις*] ac primo creatae, immobiles existentes secundum substantiam et cum subjectis angelis et archangelis, cum quibus vocantur aequivoce (nämlich *δυνάμεις*, virtutes), diversas operationes efficiunt.

358) Orig. *περὶ εὐχῆς*, c. 15.: — *οὐδενὶ τῶν γεννητῶν προσευκτέον ἐστὶν* (man darf zu keinem Gewordenen beten), *οὐδὲ αὐτῷ τῷ χριστῷ, ἀλλὰ μόνῳ τῷ ϑεῷ τῶν ὅλων καὶ πατρὶ, ᾧ καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν προσηύχετο, καὶ διδάσκει ἡμᾶς* (Luc. 11, 1.) *προσεύχεσϑαι.* — *Ἕτερος κατ᾽ οὐσίαν καὶ ὑποκείμενός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός.* — Contra Cels. VIII, 12. wo zu den Worten Joh. 10, 30.: „ich und der Vater ſind eins" bemerkt wird: *ϑρησκεύομεν τὸν πατέρα τῆς ἀληϑείας, καὶ τὸν υἱὸν τὴν ἀλήϑειαν, ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ, καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλή-*

Auch das Concilium zu Antiochien (J. 269.), das die Meinung Paulus, Biſchoffs von Samoſata, verwarf, drückt ſich ſo aus, daß man deutlich ſieht, es wolle den Sohn zwar für einen Gott, aber auf keine Weiſe für ein dem einen und höchſten Gott gleiches Weſen erklären.[359])

So wenig ſich aber bei den griechiſchen Vätern bis zum 3ten Jahrh. die ſpätere Trinitätslehre findet, eben ſo wenig iſt dieſes bei den lateiniſchen Vätern der Fall, ob dieſe gleich, ſo wie jene der heiligen *τρίας*, ſo der trinitas, d. i. des Vaters, Sohnes und Geiſtes gedenken. Denn der berühmteſte unter ihnen, Tertullian, ob er gleich manches ſagt, was der ſpätern Theorie nahe zu

---

ματος. — Daſ. §. 15.: *σαφῶς ἡμεῖς φαμὲν τὸν υἱὸν οὐκ ἰσχυρότερον τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ὑποδεέστερον*. — Der Sohn iſt der zweite Gott nach dem Vater, c. Cels. V, 39. VI. 60. Comment. in Jo. Tom. VI. §. 23. — *Περὶ ἀρχῶν* lib. I., c. 3. §. 5. nach einer von Julian aufbehaltenen griechiſchen Stelle: *ὅτι μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι· ὢν* (der abſolut-ſeyende) *γάρ ἐστιν. Ἐλάττων δὲ πρὸς τὸν πατέρα ὁ υἱὸς, φθανὼν ἐπὶ μόνα τὰ λογικά* (die vernünftigen Geſchöpfe)· *δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρός· Ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους δεικνούμενον* (bloß zum Herrn der Heiligen geſetzt)· *ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, πλείων δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ ἅγιον· καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια*. Man ſehe auch die ſehr ausführliche, hier keines Auszugs fähige Stelle des Commentar. in Joann. T. I. §. 42. Tom. II. §. 2—6.

359) S. Routh reliquiae sacrae Vol. II. p. 465, ff. der Sohn, — lehrte dieſes Concilium — ſey zwar *πρὸ αἰώνων ὢν, οὐ προγνώσει, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει θεὸς, θεοῦ υἱός*. Daß aber dieſes Concilium den Sohn als geringer anſah, zeigt das Folgende, wo es weiter heißt: der Sohn ſey den Patriarchen erſchienen *ποτὲ μὲν ὡς ἄγγελος, ποτὲ δὲ ὡς κύριος, ποτὲ δὲ θεὸς μαρτυρούμενος. τὸν μὲν γὰρ θεὸν τῶν ὅλων ἀσεβὲς ἄγγελον νομίσαι καλεῖσθαι, ὁ δὲ ἄγγελος τοῦ πατρὸς ὁ υἱός ἐστιν, αὐτὸς κύριος καὶ θεὸς ὤν*.

kommen ſcheint[360]), hatte doch dieſelbe noch nicht, indem er theils den Sohn für geringer hält als den Vater, von dem er eine προβολή, ein Herausgefördertes, ein Herausgetriebenes ſey, theils behauptete, man dürfe den Sohn nur Gott nennen, wenn von ihm allein die Rede ſey, müſſe ihn aber den geringern Titel „Herr“ geben, wenn der Vater zugleich genannt werde.[361]) Auch die

---

360) In ſeiner Hauptſchrift gegen den Praxeas heißt es, c. 2.: Nos unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt. — — Οἰκονομίας custodiatur sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, patrem, et filium et spiritum sanctum. Tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie; unius autem substantiae et unius status et unius potestatis: quia unus Deus in quo et gradus isti et formae et species, in nomine patris et filii et spiritus S. deputantur. — Cap. VIII. — — Prolatum (eine Emanation) dicimus filium a patre, sed non separatum. Protulit enim Deus sermonem sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Nam et istae species προβολαὶ sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt. — — Tertius est spiritus a Deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens, et monarchiae [der Lehre von der Einheit Gottes] nihil obstrepit, et οἰκονομίας statum protegit.

361) Advers. Prax. c. 9.: Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse (Joh. 14.) profitetur; quia (ὅτι) pater major me est; quo et mineratus canitur in Psalmo (8) modicum quid citra angelos. Sic et pater alius a filio, dum filio major. — C. 13.: Deos et Dominos (daß zwei Götter ſeyen, wie einige Ketzer folgern wollen) omnino non dicam, sed apostolum sequar, ut si pariter nominandi fuerint pater et filius, Deum patrem apellem, et Jesum Christum Dominum nominem. Solum autem Christum potero Deum dicere, sicut idem apostolus (Rom. 9, 5.). Die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater oder ſein Geringerſeyn ergibt ſich auch aus der Behauptung Tertullians (adv. Marc. c. 27.), worin

dem Tertullian fälſchlich beigemeſſene, nach Hieronymus vom römiſchen Presbyter Novatian verfaßte Schrift de trinitate, erklärt ſich über den Sohn noch ganz arianiſch[362]), und ſetzt den heil. Geiſt noch unter den Sohn herab (cap. 24.). Noch beſtimmter aber erklärt Lactantius den Sohn für einen von Gott gezeugten unſterblichen Geiſt, den nächſten nach Gott und erhabener als die Engel, der den Namen Gott bekommen und verdient habe[363]). Cyprian, der ſich nirgends über die Trinität

---

ihm auch die griechiſchen Kirchenväter durchgängig beiſtimmen, daß das Weſen des Vaters ganz unſichtbar ſey, und daher der Sohn alle Gotteserſcheinungen im A. T. bewirkt habe. Er ſagt: Profitemur, Christum semper egisse in Dei patris nomine; ipsum congressum cum Patriarchis et Prophetis, — quem ex semetipso proferendo filium fecit, ut exinde omni dispositioni suae voluntatique praefecit. — Ceterum patrem nemini visum, etiam commune testabitur evangelium, — — patrem invisibilem determinans, in cuius auctoritate et nomine ipse erat Deus, qui videbatur Dei filius.

362) Cap. 17.: Christus Deus est exemplo patris: hoc ipsum tamen a patre proprio consecutus, ut omnium et Deus et Dominus esset, et Deus ad formam Dei patris ex ipso genitus atque prolatus. Hic ergo quamvis esset in forma Dei, non est rapinam arbitratus, aequalem se esse Deo. Quamvis enim se ex Deo patre Deum esse meminisset, nunquam se Deo patri comparavit aut contulit, memor se esse ex suo patre, et hoc ipsum, quod est, habere se quia pater dedisset. Inde et patri, etiam post resurrectionem, obedientiam praestitit pariter ac praestat. Vergl. cap. 31.

363) Lactant. inst. divin. IV. 6.: Deus, antequam praeclarum hoc opus mundi adoriretur, sanctum et incorruptibilem spiritum genuit, quem filium nuncupavit. Et quamvis alios postea innumerabiles per ipsum creavisset, quos angelos dicimus, hunc tamen solum primogenitum divini nominis appellatione dignatus est, patria scilicet virtute ac majestate pollentem. Daß dabei der Sohn als der erhabenſte Engel gedacht werde, zeigt das 8te Kapitel, wie er denn auch im 13ten Kapitel princeps angelorum heißt, wo auch bemerkt wird: ille (der Sohn) docuit quod unus Deus sit, eumque solum Deum coli oportere; nec unquam se ipse Deum dixit, quia non

ausführlicher erklärt, hat zwar (epist. 73.) die Ausdrücke: tres unum sunt, — baptizari in plena et adunata trinitate, hält aber doch (de rebaptism. p. 366.) den heil. Geiſt, ſo wie auch die Engel, ſeinem Weſen nach nur für ein himmliſches Feuer.

Neben dieſen Vorſtellungen, welche die herrſchenden waren, erhoben ſich auch andere Meinungen, die offenbar die Abſicht hatten, die herrſchenden Anſichten mit der Lehre von einem Gotte (der μοναρχία), die von allen Parteien feſtgehalten wurde, zu vereinigen. Denn es war doch offenbar eine unzureichende Auskunft, mit der diejenigen, welche den Sohn für einen Gott erklärten, den Vorwurf der Zweigötterei zu beſeitigen ſuchten, daß ſie ſagten bald: Vater und Sohn hätten einen ganz harmoniſchen Willen; bald: der Sohn habe ſein Gottſeyn vom Vater und thue nur was der Vater wolle. Einige wollten daher die Ausdrücke: Vater, Sohn und Geiſt, nur als verſchiedene Namen der göttlichen Kräfte und Wirkſamkeiten, Andere dieſelben nur als verſchiedene Namen eines und deſſelben Gottes anſehen. So Noëtus, Praxeas, Sabellius, Paul von Samoſata, deren Meinungen hier nicht näher erforſcht werden können. Dieſe Auskunft widerſprach der Schrift und der herrſchenden Theorie zu ſehr, als daß ſie hätte Beifall finden können. Die orthodoxen Väter meinten, daraus folge ja, daß Gott, der Vater, in Jeſu Perſon den Tod gelitten haben müſſe (Patripaſſianer).

Dagegen lag in dem herrſchenden Syſtem ſelbſt ein Keim der Zwietracht, der zu einer Entwickelung führen mußte. Dieſe Zwietracht, weil ſie aus dem allgemeinen Glauben hervorging, bewegte auch die ganze Kirche. Nach dem alexandriniſch-platoniſchen Syſtem war der Sohn als

---

servasset fidem, si missus, ut Deos tolleret, et unum assereret induceret alium, praeter unum. — Propterea — — et regis summi honorem, et judicis potestatem, et Dei nomen accepit. Vergl. cap. 16.

die göttliche Vernunft eben ſo ewig wie Gott, und nur ſeine Zeugung als Hypoſtaſe hatte einen, aber vorweltlichen Anfang; es wäre hiernach ohne Sinn geweſen, wenn man hätte ſagen wollen, der Sohn ſey einmal nicht geweſen; denn Gott kann nie vernunftlos geweſen ſeyn. Auch erſchien hierbei das Seyn des Sohnes als ein abſolut nothwendiges, nicht etwa von einem beſondern Willen des Vaters abhängiges, und ſein Weſen als ein von dem Weſen des Vaters nicht verſchiedenes. Denn die Vernunft in Gott iſt göttlich wie Gott. Dennoch aber wurde der Logos immer als ein dem Vater unterworfenes Weſen angeſehen, weil er vom Vater gezeugt ſey. Nach dem gnoſtiſch-rabbiniſchen Emanationsſyſtem aber war der Sohn nicht von Ewigkeit, ſo wenig als die andern aus Gott gefloſſenen Geiſter (προβολαί), und es gab alſo eine Zeit, wo der Sohn noch nicht war. Seine Zeugung war eine Ausſtrömung, ein Hervorgeworfenwerden, das zwar vor der Schöpfung geſchah, aber nicht an ſich nothwendig war, ſondern von dem freien Willen des Vaters abhing. Das Weſen des Sohnes trat nun mit dem Weſen der andern aus Gott gefloſſenen geiſtigen Subſtanzen auf gleiche Linie, der Sohn war der nächſte Geiſt nach Gott, der den Namen eines Gottes als Ehrennamen bekommt, aber ein geringeres Subject als der Vater und dieſem unterworfen iſt. Es fragt ſich nun, welche Theorie bei der Fortbildung der Lehre zum Grunde gelegt werden ſollte; und dieſe Frage entſchied der Arianiſche Streit. Arius, Presbyter in Alexandrien, nahm das letztere Syſtem auf, Alexander, Athanaſius und Andere das erſtere, das in der griechiſchen Kirche ausgebreiteter war als das letztere, und ſich mehr empfahl, weil es ſich von den Emanationsträumen der Gnoſtiker mehr entfernte. Arius beſtimmte den Begriff der Zeugung des Sohnes näher, und meinte, zeugen hieße (da der Sohn eben ſo wie die andern Geiſter eine προβολή des Vaters ſey) hier eben das, was ſchaffen; der Sohn ſey alſo wohl vor Anfang der Welt, (πρὸ χρόνων αἰωνίων), aber nicht von

Ewigkeit dageweſen; es habe alſo eine Zeit gegeben, wo er noch nicht geweſen ſey, (ἦν ὅτε οὐκ ἦν); er ſey bloß durch den Willen, und wie alles außer Gott, aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) geſchaffen worden, und mithin auch nicht von derſelben Subſtanz (ὁμοούσιος τῷ πατρί) wie der Vater, ſondern geringer, der erſte Geiſt nach Gott. 364) Seine Anhänger modificirten dieſe Meinung verſchieden, und erhielten daher verſchiedene Namen*). Die Meinung des Arius wurde auf dem Concilio zu Nicäa (325) verdammt, und dagegen feſtgeſetzt: der Sohn ſey γεννηθείς, οὐ ποιηθείς, und zwar γεννηθεὶς ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, er ſey θεὸς ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸς ἀληθινὸς ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, ὁμοούσιος (consubstantialis) τῷ πατρί. Dieſes berühmte Wort, ὁμοούσιος, das Schibolet der Orthodoxie, nahm man aber nicht in dem ſpätern kirchlichen Sinne, daß es nämlich die numeriſche Einheit der Subſtanz des Vaters und Sohnes bezeichne, ſondern es bezeichnete die generiſche Gleichheit, die Gleichartigkeit der Subſtanz von beiden. Ueber den heil. Geiſt entſchied dieſes Concilium nichts. Da es bei dem Arianiſchen Streit von der alexandriniſch-platoniſchen Vorſtellung des Logos ausging; ſo hatte es auch zunächſt keine Veranlaſſung, des heil. Geiſtes zu gedenken, über welchen überhaupt die Vorſtellungen noch ſehr unbeſtimmt waren. Da

---

364) Ueber Arius ſ. Töllners theol. Unterſuchungen, 1. Bd. 1. St. G. E. Leſſings theolog. Nachlaß, No. 14. Münſchers Handbuch der Dogmengeſch. 3. Bd. S. 369 ff. J. A. Stark, Verſuch einer Geſchichte des Arianismus. Berl. 1783. 85. 2 Bde. 8. C. D. A. Martini, Verſuch einer pragmat. Geſchichte des Dogma von d. Gottheit Chriſti in den erſten 4 Jahrhunderten. 1 Bd. Roſt. 1800. 8.

*) Einige ſagten, der Sohn ſey κατὰ πάντα ἀνόμοιος τῷ πατρί oder ἑτεροούσιος, von ganz andrer Subſtanz, und hießen Anomoianer, Heterouſianer, auch Eunomianer von ihrem Anführer Eunomius: andere meinten, er ſey ὁμοιούσιος, ähnlicher Subſtanz, und erhielten den Namen Homoiuſianer, oder Semiarianer.

man ihn aber einmal zur heiligen **Dreiheit** (τρίας, trinitas, nicht: trinunitas, Dreieinigkeit) rechnete; ſo mußte man endlich auch über ihn etwas beſtimmen. Euſebius (praep. evang. 11, 20. de theol. eccl. 3, 6.) hatte noch wie Origines den heil. Geiſt für einen durch den Sohn entſtandenen erhabenen Geiſt erklärt, und Gregor von Nazianz (oration. 37.) noch bekannt: daß zu ſeiner Zeit einige Kirchenlehrer den heiligen Geiſt für eine Kraft, andre für ein Geſchöpf, andre für einen Gott hielten, andre nicht entſcheiden wollten, ob er Gott genannt werden dürfe, da ihn die Schrift nicht ſo nenne, andere aber meinten, nur der Vater ſey der Macht und dem Weſen nach unbeſchränkt, der Sohn zwar an Macht, aber nicht an Weſen, und der heil. Geiſt weder an Macht noch an Weſen unbeſchränkt. Da nun aber gegen die Mitte des 4ten Jahrh. **Photinus**, Biſchoff zu Sirmium, die Meinung vortrug, Jeſus ſey ein bloßer Menſch geweſen, der vor ſeiner Geburt nicht wirklich, ſondern nur κατὰ πρόγνωσιν τοῦ θεοῦ (im Vorherwiſſen, oder in der Vorherbeſtimmung Gottes) exiſtirt, mit dem ſich aber die göttliche Weisheit (λόγος) verbunden habe, ſo daß man ihn in dieſer Verbindung Gott nennen könne; da ferner zu gleicher Zeit **Macedonius**, und andere, die man unter dem Namen der Pneumatomachen begriff, den heil. Geiſt bald für ein Geſchöpf (κτίσμα) und Diener (διάκονον καὶ ὑπηρέτην) Gottes, bald für eine bloße Kraft Gottes erklärten: ſo fing man an (Athanaſius, Gregorius von Nazianz, Baſilius der Große, Ambroſius) die gleiche Göttlichkeit des dritten Gliedes der heiligen Trias zu vertheidigen, ob man ſich gleich immer noch ſcheute, den heil. Geiſt Gott zu nennen, und es wurde endlich auf dem Concilio zu Conſtantinopel (381) das nicäniſche Glaubensbekenntniß im Artikel vom Sohne durch die Formel: γεννηθεὶς πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, und im Artikel vom heil. Geiſte durch die Worte vermehrt: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιοῦν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον (d. i. der von dem Vater ſein Weſen hat, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός) τὸ σὺν πατρὶ καὶ

υἱῷ συμπροςκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον. — Da einige griechiſche Kirchenväter (Theodor von Mopsveſte, Theodoret) das Ausgehen des Geiſtes vom Vater und Sohne, von dem mehrere lateiniſche Kirchenväter ſprachen (Hilarius, Ambroſius, Auguſtinus), als eine irrige Meinung angriffen und verwarfen; ſo ergänzte man das Nicäniſch-Conſtantinopolitaniſche Bekenntniß im Abendlande mit einem Zuſatze, indem man in der Formel: qui ex patre procedit, nach patre die Worte et filio, oder filioque einſchaltete, was auf einer Synode zu Toledo in Spanien im J. 589 geſchah. Da dieſer Zuſatz allmälig in die abendländiſchen Bekenntniſſe überging, ſo entſtand hierüber ein langer Streit zwiſchen der lateiniſchen und griechiſchen Kirche, der nie beendigt wurde, und nicht wenig dazu beitrug, beide Kirchen zu trennen*). Die griechiſche Kirche läugnete nämlich den Ausgang des Geiſtes vom Sohne**), die lateiniſche aber behauptete ihn.

Es bedarf keines Beweiſes, daß das Nicäniſch-Conſtant. Glaubensbekenntniß die nachherige Lehre von der Dreieinigkeit, d. h. drei gleichen göttlichen Perſonen in einer göttlichen Subſtanz, noch nicht enthält; doch bildete ſich das kirchliche Syſtem, beſonders nach dem Vorgange des Athanaſius, des Zeitgenoſſen des Arius, Gregors von Nazianz, Baſilius und Auguſtinus (de trinitate) genauer aus, die Wörter *οὐσία*, essentia, *ὑπόστασις*, substantia, und *πρόςωπον*, persona bekamen nach vielen Mißverſtändniſſen endlich ihre feſte Bedeutung, das symb. Athanasianum, das des Auguſtin Vorſtellung enthält, kam (im 5ten Jahrh.) zum Vorſchein, und man ſetzte die §. 64—66.

---

*) J. G. Walch historia controversiae Graecorum et Latinor. de processione Sp. S. Jen. 1751. 8. Theophan. Procopowicz tractatus de processione Spir. S. Gott. 1772. 8.

**) Jo. Damasc. de orthod. fid. 1, 12.: *καὶ υἱοῦ δὲ πνεῦμα· οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον· μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ.*

angegebenen Beſtimmungen als die rechtgläubige Lehre feſt. Damit hörten endlich die Streitigkeiten über dieſes Dogma auf, und es erregte keine große Bewegung, als im 7ten Jahrh. der Syrer Ascunages und ſein Schüler Philoponus ſich des Tritheismus ſchuldig machten, indem ſie lehrten, daß jede Perſon der Trinität eine beſondere individuelle Subſtanz, ein beſonderes Weſen (μερικὴ οὐσία, ἰδία θεότης) ſey; eben ſo wenig, als der Nominaliſt Roſcellin im 11ten Jahrh. lehrte: entweder müſſe der Vater und Geiſt mit dem Sohne Menſch geworden ſeyn und gelitten haben, oder man müſſe die drei Perſonen für drei verſchiedene Subſtanzen, oder nur für drei verſchiedene Namen des göttlichen Weſens halten. Ob Abälard (1122) nicht bloß aus Neid einer Abweichung in dieſer Lehre beſchuldigt worden iſt, bleibt ungewiß. Auch wurde Gilbert von Porree wohl mit Unrecht verdammt (1147 und 1148), wenn er behauptete: Gottheit und Gott ſeyen nicht einerlei, die Charaktere der göttlichen Perſonen ſeyen von den Perſonen ſelbſt unterſchieden u. ſ. w. Dagegen hatte ſich Joachim von Flora († 1201) allerdings bei der Behauptung, daß die Unterſcheidung des göttlichen Weſens von den drei Perſonen eine Vierfaltigkeit mache, ſo erklärt, daß nur eine moraliſche Einigkeit der Perſonen in Gott übrig blieb. — Doch erregten dieſe Streitigkeiten kein großes Aufſehen, und die Ruhe dauerte fort bis zur Reformation, wo eine Menge Feinde der kirchlichen Trinitätslehre, die man unter dem Namen Antitrinitarier, Unitarier, begreift, aufſtanden, ungeachtet die lutheriſche ſowohl als die reformirte Kirche dem bereits feſtgeſetzten Lehrbegriffe treu blieben, ihn in ihren ſymboliſchen Schriften wiederholten, und die Antitrinitarier mit Heftigkeit beſtritten. Es waren Anfangs nur einzelne Perſonen, meiſtens aus den Wiedertäufern, oder italiäniſche Gelehrte. Der Spanier Michael Servede war einer der erſten, der die Lehre von der Dreieinigkeit beſtritt, und über dieſelbe ſabellianiſch zu denken ſchien. Seine Schriften ſind ſehr dun-

kel und ſeine Vorſtellungen verworren. Er wurde 1553 zu Genf verbrannt. Sein Zeitgenoſſe Joh. Campanus (ſtarb nach 1574), Valentin Gentilis (zu Bern 1566 enthauptet), und vor ihm ſchon Ludwig Hetzer (1529 zu Coſtnitz enthauptet) und Joh. Denk, weckten die arianiſchen Vorſtellungen wieder auf, welche im 17. Jahrhundert von Chriſtoph Sande, Vater und Sohn, Chriſtian Seebach und Chriſt. Fende, Conrad Dippel, und zu Anfange des 18ten Jahrhunderts beſonders von den Engländern Wilh. Whiſton und Sam. Clarke gelehrter vorgetragen und vertheidigt wurden. Whiſton behauptete, der Sohn ſey ein Geſchöpf Gottes, und nicht gleiches Weſens mit dem Vater; Clarke aber lehrte: der Sohn und Geiſt ſeyen von Anbeginn da geweſen; dem Sohne habe Gott alle Eigenſchaften, die ſich mittheilen laſſen, mitgetheilt, die Independenz ausgenommen, daher er dem Vater ſubordinirt ſey, und er heiße Gott nicht ſeiner Natur, ſondern ſeines Verhältniſſes zum Vater wegen; der heil. Geiſt werde nie Gott genannt, und ſey dem Vater und Sohne, letzterem durch den Willen des Vaters ſubordinirt, (daher der Name Subordinatianer). Ueber das Weſen des Sohnes und Geiſtes erklärte er ſich nicht. Für dieſe Meinungen erklärten ſich auch der Schweizer Jac. Vernet (de Christi deitate, Genev. 1777.), Dan. Heinr. Purgold*), und neuerlich Oertel in ſ. Chriſtologie. Auch die Arminianer waren dieſen Meinungen meiſtens zugethan. — Doch das meiſte Aufſehen erregten die Socinianer, eine von den Italiänern Lälius und deſſen Neffen Fauſtus Sozzini, im 16. Jahrhundert geſtiftete, und in Polen und Siebenbürgen verbreitete Partei. Sie behaupteten die Einheit Gottes im ſtrengſten Sinne und lehrten: es ſey nur eine Perſon; nur ein Individuum Gott; der heil. Geiſt ſey eine Kraft Gottes, kein beſonderes Indivi-

*) In dieſer Schrift: Reſultat meines mehr als 50jährigen Nachdenkens über die Relig. Jeſu. Leipz. 1788. 8. (3te Aufl. 1792.)

duum, Jeſus aber ein bloßer Menſch, der vor ſeiner Geburt nicht wirklich, ſondern nur κατὰ πρόγνωσιν exiſtirt, und in dieſem Vorherſehen oder in der Vorherbeſtimmung Gottes die ihm zu übertragende Herrlichkeit beſeſſen habe (destinatione habuisse τὴν δόξαν). Weil ihn aber der heil. Geiſt hervorgebracht habe (Luk. 1, 35.), ſo heiße er Sohn Gottes, ſey von Gott geheiligt, mit göttlicher Kraft und Weisheit ausgerüſtet, und nach ſeiner Auferſtehung zur höchſten Macht und Herrſchaft erhoben worden; weßwegen er auch ohne Abgötterey göttlich (oder eigentlich Gott in ihm) verehrt werden könne. Wenn es aber von ihm heiße, er ſey vom Himmel gekommen, ſo ſey dieſes von einer Entrückung in den Himmel (raptu in coelum) zu verſtehen, wo er vor Antritt ſeines Lehramts mit vollkommner Erkenntniß ausgerüſtet worden ſey. Unter den Deutſchen erhielt dieſes Syſtem an Soner, Damm, Bahrdt, und unter den Engländern an Bidell, Emlyn und Priſtley Verfechter.

Aber der Arianiſche ſowohl als der Socinianiſche Lehrbegriff ſtimmen mit der Schrift nicht genau überein. Wenn Arius den Sohn als ein Geſchöpf des Vaters, als den erſten Geiſt nach Gott betrachtete; ſo widerſpricht nicht nur das Johanneiſche θεὸς ἦν ὁ λόγος, ſondern auch das Pauliniſche πλήρωμα τῆς θεότητος (Kol. 2, 9.), ſo wie der Begriff des Zeugens, der von dem des Schaffens allerdings verſchieden iſt, indem das Gezeugte gleiches, das Geſchaffene geringern Weſens iſt. Auch wird es die Vernunft bedenklich finden, zu glauben, daß ein von Gott erſchaffenes Weſen wieder Schöpfer und Erhalter der Welt ſeyn könne: und wenn ſich der Arianismus durch den Gedanken empfiehlt, daß es eine Stufenleiter der Weſen vom Menſchen bis Gott gebe, und alſo ein Gotte zunächſt ſtehender Geiſt etwas Wahrſcheinliches ſey; ſo iſt ſehr zu beſorgen, daß dieſe Vorſtellung zur Aeonenlehre der Gnoſtiker führe. Auch würde es ſich mit der Schrift, welche allein Gotte die Anbetung zugeſteht, nicht vereinigen laſſen, daß ſie auch die Verehrung des Sohnes einſchärft.

Noch viel weiter von der Schrift entfernt ſich der Socinianiſche Lehrbegriff, für den im ganzen N. T. nichts ſpricht als Luk. 1, 35., der aber mit Johannes, Paulus und dem Briefe an die Hebräer in unauflöslichem Widerſpruche ſteht, und noch überdieß durch die nicht zu entfernende Schwierigkeit gedrückt wird, daß alsdann die Schrift, in Widerſpruch mit ihren ſonſtigen Behauptungen, einem Menſchen göttliche Ehre zuſchreiben würde.

Unſere ältern Theologen blieben daher von den Syſtemen des Arianismus und Socinianismus entfernt, und verſuchten im Gegentheile verſchiedene Methoden, das kirchliche Syſtem aus der Vernunft zu deduciren, oder doch es der Vernunft faßlicher zu machen (S. §. 68.). Die neuern Theologen aber betraten hauptſächlich den dreifachen Weg, entweder die Lehre des N. T. vom Sohne und Geiſte Gottes als göttlichen Hypoſtaſen für eine Zeitvorſtellung zu halten, welche zufällig mit dem Chriſtenthum verbunden, und daher als ein unweſentlicher Theil wieder von ihm zu trennen ſey, wie Souverain, Löffler, Jeruſalem, Henke, Eckermann, Cannabich, Wegſcheider; oder ſie enthielten ſich aller nähern Erklärung der kirchlichen Lehre gänzlich, und begnügten ſich mit den Lehrſätzen, die ſie in der Schrift zu finden glaubten, wie Morus, Döderlein, Storr; oder endlich, ſie faßten die kirchliche Lehre in einem Sinne auf, bei welchem das Weſen derſelben, nämlich die Dreiheit göttlicher Perſonen, verloren ging, indem ſie in Gott drei Kräfte, oder drei Thätigkeiten, oder drei Verhältniſſe deſſelben unterſchieden.

So nahm Meier an, es gebe in der Gottheit drei Kräfte, die Vorſtellungskraft überhaupt, die deutliche Vorſtellungskraft und die Begehrungskraft, denen der Inbegriff aller unendlichen Vollkommenheiten als ein Accidens von Ewigkeit her zukomme, welche Meinung Seiler *) dahin beſtimmen zu müſſen glaubte, daß man an-

*) G. Fr. Meier, philoſoph. Betracht. über die chriſtl. Relig. 3s St. G. Fr. Seiler Betrachtungen über die neue philoſ.

nehme, es gebe in Gott drei ewige, verſtändige und freie Kräfte, ohne Raum und Zeit exiſtirend, aber neben einander beſtehend und ſo verbunden, daß eine durch die andere wirke, und daß ſie alſo Kräfte einer Subſtanz und Gottheit ſeyen. — Andere nahmen an *), in Gott ſeyen drei ewige von einander verſchiedene Handlungen, das (phyſiſche) Wirken, das Vorſtellen und das Begehren, denen drei Urkräfte zum Grunde lägen, nämlich die Kraft, der Verſtand und der Wille, oder die phyſiſche, intellectuelle und moraliſche Realität. Aehnlich war die Meinung Schlegels **), nach welcher in Gott, der Urkraft, drei Wirkſamkeiten ſind, die ſchaffende, erhaltende und regierende, der Vater; die welterleuchtende, der Sohn; die weltverbeſſernde, der heil. Geiſt; — welche alle drei aus Gott fließen, aber unter ſich unterſchieden und beſonders wirkſam ſind, daher die Schrift von ihnen als Perſonen ſpricht. — Eben darauf kamen die Erläuterungen, welche die Theologen der Kantiſchen Schule verſucht haben, hinaus †). Sie betrachteten nämlich die drei Perſonen entwe-

---

Vorſtellung der Dreieinigkeit, welche Hr. Prof. Meier geliefert hat ꝛc. Bresl. 1765. 8.

*) J. G. Töllner vermiſchte Aufſätze, 2 Thl. 1769. 8. J. E. Silberſchlag, Lehre der Schrift von der Dreieinigkeit Gottes, 4 Stücke, 8. Berl. 1783 ff. H. H. Cludius, diss. philosophicam sistens expositionem et defensionem orthodoxi dogmatis de Trinitate. Gött. 1788. 4.

**) G. Schlegels erneuerte Erwägung der Lehre von der Dreieinigkeit. 2 Thle. 8. Riga, 1791 f. und der Auszug daraus: Vereinfachte Darſtellung der Lehre von Gott, als Vater ꝛc. 1795. 8.

†) J. Kant, die Relig. innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2te Ausg. S. 212. Tieftrunks Cenſur des proteſtant. Lehrbegr. 2 Thl. S. 235 ff. 3 Thl. S. 1. Ammons wiſſenſchaftl. prakt. Theologie, S. 96. Kant ſelbſt a. a. O. betrachtet Gott, in wiefern er liebevoller Schöpfer iſt, als Vater; in wiefern er ſich als Erhalter und Regierer des menſchlichen Geſchlechts in dem von ihm ſelbſt geſchaffenen und geliebten Urbilde der Menſchheit darſtellt, als Sohn; und in wiefern er ſeine Ge-

der als drei Verhältniſſe oder als drei Wirkſamkeiten; ſo daß entweder das Prädikat Vater das Verhältniß des Wohlwollens und der Liebe Gottes zur Welt, das Prädikat Sohn das Verhältniß der Weisheit Gottes und deren Wirkungen zur Welt, und das Prädikat Geiſt das Verhältniß ſeiner Heiligkeit zur Welt bezeichne: oder daß die Allmacht Gottes nach einer beſondern Beziehung zur ſinnlichen; die Weisheit nach einer beſondern Beziehung zur vernünftigen, und die Heiligkeit in gleicher Beziehung zur moraliſchen Welt zu denken ſey.

So wenig aber dieſe Auffaſſung, weil ſie den bibliſchen und kirchlichen Begriff der Perſönlichkeit des Sohnes und Geiſtes vernichtet, für eine Erläuterung der kirchlichen oder bibliſchen Lehre gehalten werden kann; eben ſo wenig iſt dieſes mit einigen andern Erläuterungen der Fall, welche die Theologen der Schellingiſchen Schule verſucht haben. Schelling ſelbſt*) betrachtet den Sohn als das Endliche zu dem Unendlichen zurückgeführt. Daub**) betrachtet den Begriff der Trinität als abſolute Form der abſoluten Exiſtenz. Seiner Natur nach ſey Gott zugleich von ſich, in ſich und für ſich, nach den Ideen der aseitas, aeternitas und sufficientia, welche das Weſen der Göttlichkeit (divinitas) ausmachten, ſo wie Schaffen, Erhalten und Verſöhnen den Begriff der Perſönlichkeit, und daß er das Princip der Vernunft ſey, den Begriff ſeiner Geiſtig-

———

ſetze verwaltet, die Welt richtet, und ſein Wohlgefallen an die Moralität des Menſchen bindet, als heiligen Geiſt.

*) Vorleſungen über die Methode des akad. Studiums. (Tüb. 1803. 8.) S. 180. „Der ewige, aus dem Weſen des Vaters aller Dinge geborne, Sohn Gottes iſt das Endliche ſelbſt, wie es in der ewigen Anſchauung Gottes iſt, und welches als ein leidender und den Verhängniſſen der Zeit untergeordneter Gott erſcheint, der in dem Gipfel ſeiner Erſcheinung, in Chriſto, die Welt der Endlichkeit ſchließt, und die der Unendlichkeit, oder der Herrſchaft des Geiſtes, eröffnet.“

**) Einleit. ins Studium der chriſtl. Dogmat. S. 65 f. und theologumena p. 439 sq.

keit gebe. Gott, in wiefern er aus ſich ſey, ſey der Vater, in wiefern er von Gott ſey, der Sohn, und in wiefern er in Gott ſey, der Geiſt (theologum. p. 443.). Feßler *) erklärt den Vater für den reinſten heiligſten Willen, in welchem das Streben der Vernunft nach Identität der Form und des Weſens, der Freiheit und Nothwendigkeit, am Ziele ſey; den Sohn für das ewige Geſetz der geiſtigen Welt, wodurch der heiligſte Wille im Univerſo ſich ausſpreche; den Geiſt für die Kraft, welche dieſes ausgeſprochene Geſetz im Univerſo verkündige und vollziehe. De Wette findet in der kirchlichen Lehre die dreifache Anſicht Gottes, als des höchſten Weſens (Vater), als des Geoffenbarten in der Welt (Sohn), und als des Wirkenden in der Natur (Geiſt)†). Schleiermacher (der chriſtl. Glaube 2. Thl. S. 686 ff.) erklärt, das kirchliche Syſtem ſey nur ein verknüpfender Satz, um die in der heil. Schrift vorkommende Lehre von einem dreifachen Seyn Gottes, dem Seyn deſſelben an ſich (des Vaters), dem Seyn Gottes in Chriſto (des Sohnes) und dem Seyn Gottes in der chriſtlichen Kirche (des Geiſtes) darzuſtellen.

In allen dieſen philoſophiſchen Vorſtellungen aber iſt eine gewiſſe Willkür unverkennbar, nach welcher man eben ſo gut zu einer Zweiheit oder Vierheit, als zu einer Dreiheit in Gott gelangen könnte, ſo wie ſie auch das Weſentliche der bibliſchen Lehre von der Perſönlichkeit des Sohnes und Geiſtes insgeſammt verwiſchen.

---

*) Anſichten von Religion und Kirchenthum, 1. Thl. S. 564.

†) De Wette Dogmatik der luther. Kirche, S. 88. Derſelbe über Religion und Theologie S. 240. (der 2ten Ausg.) ſagt: „alle Erkenntniß des Menſchen iſt an das dreifache Verhältniß des Ganzen, der Form und der Theile gebunden, — und „hiernach faſſen wir auch die Idee Gottes auf. Wir denken uns „Gott entweder in ſeiner Selbſtſtändigkeit, als den höchſten Gegenſtand der Vernunft, als Vater; oder als die Form der Welt, „als den, durch welchen die Welt iſt und beſteht, als Sohn; oder „als die Natur durchdringend und erfüllend, als das Princip, von „welchem Leben und Licht ausgeht, als Geiſt.“

Dritter Abſchnitt.
Von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt.

§. 83.
Ueberſicht.

Nach Beendigung der Unterſuchung über das Weſen Gottes an ſich, iſt nun das allgemeine Verhältniß deſſelben zu der Welt und zu dem Menſchen, in wiefern dieſer ein Theil der Welt iſt, zu unterſuchen; eine Unterſuchung, zu welcher die beſondern Verhältniſſe, in denen bloß der Menſch mit Gott ſtehet, noch nicht gehören. Jene allgemeinen Verhältniſſe aber ſind in den Sätzen enthalten: Alles, was außer Gott iſt, hat ſein Seyn von Gott, dauert durch ihn fort, und wird von ihm als Allesbeherrſchenden regiert.

§. 84.
Lehre der ſymboliſchen Bücher über dieſen Abſchnitt.

Da darüber, daß Gott alles erſchaffen habe, erhalte und regiere, in der chriſtlichen Kirche (die Meinungen der Gnoſtiker ausgenommen) nie ein Streit geweſen war; ſo haben weder die drei Symbola noch die ſymb. Bücher ſich darüber weitläuftig erklärt. Indeſſen enthalten ſie doch die Hauptſätze dieſer Lehren.

Symb. Apost.: „Credo in Deum, Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae.“ Symb. Nicaen.: „Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem (ποιητὴν) coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium.“ Zu dieſen Beſtimmungen ſetzt die Augsb. Confeſſ. Art. 1. hinzu: „Deus — creator et conservator omnium rerum, visibilium et invisibilium.“ Und die Schmalkald. Artik. erklären die Schöpfung für ein Werk der Dreieinigkeit: „pater, filius et spir. S. sunt unus Deus, qui crea-

vit coelum et terram" *). Das Wort pater ſteht in den Symbolen in dem erſten Sinne: auctor communis rerum; und omnipotens entſpricht dem παντοκράτωρ, d. i. Allherrſcher. „Coelum et terra," nach dem bibl. Sprachgebrauche, das Weltall, τὸ πᾶν; vielleicht gegen den Gnoſticismus, der die Weltſchöpfung von Aeonen ableitete. Dieſer Zuſatz visibilium et invisibilium (nach Koloſſ. 1, 16.) aber bezieht ſich wahrſcheinlich auf Manes, deſſen Anhänger nach dem Syſtem Zoroaſters ein beſonderes ewiges geiſtiges Urprincip des Böſen annahmen. — Am ausführlichſten erklärt ſich darüber der kleine Katechismus Luth. im erſten Art. des Glaubens **); er enthält aber auch, ſo wie die vierte und ſiebente Bitte im kleinen Katech., nicht mehr als die Sätze: Gott hat alles, auch den Menſchen erſchaffen, erhält alles, und ſorgt durch ſeine Vorſehung unabläſſig für das menſchliche Geſchlecht. Der große Katechismus gedenket beim erſten Gebote der fortgehenden Erzeugung der Dinge durch Mittelurſachen. — Weiter findet ſich in den ſymb. Büchern nichts über dieſe Lehre.

Sie beſtimmen alſo nichts über den Werth und die Wahrheit der moſaiſchen Erzählung von der Schöpfung, nichts über die Art oder über die Zeit der Schöpfung, nichts über die Schöpfung aus Nichts und das Alter der Welt, und über die allgemeinen Abſichten, für

---

*) „Discrimen inter creationem et generationem accurate in ecclesia observandum. Illa fit ex nihilo, haec ex gignentis substantia; per illam producitur aliquid diversum a substantia, per hanc producitur simile secundum essentiam; illa est opus ad extra, haec est opus ad intra. So Chemnitz loc. theol. P. I. p. 112. und Jo. Gerh. Loc. theol. T. 2. p. 1. §. 7.

**) „Ich glaube, daß mich Gott erſchaffen hat, ſamt allen Creaturen, mir Leib und Seele — gegeben hat, und noch erhält; darzu Kleider und Schuh, Eſſen und Trinken — und alle Güter, mit aller Nothdurft und Nahrung des Leibes und Lebens reichlich und täglich verſorget, wider alle Fährlichkeit beſchirmet, und für allem Uebel behütet und bewahret." ꝛc.

welche Gott ſchuf, nichts über die Art der Erhaltung, und den ſogenannten concursus Dei, nichts endlich über die nähere Beſchaffenheit der göttlichen Vorſehung und die Abſichten derſelben.

1) Von der Schöpfung der Welt.

§. 85.

Entwickelung des Begriffs von der Weltſchöpfung.

Welt (κόσμος, τὸ πᾶν, τὰ πάντα, ἡ κτίσις, πᾶσα ἡ κτίσις), in metaphyſiſchem Sinne, bezeichnet den Inbegriff aller außer Gott exiſtirenden Dinge (oder den Inbegriff aller endlichen Dinge, weil alles, was außer Gott iſt, endlich iſt). In dieſem Sinne gibt es nur eine Welt, weil alles entweder nothwendig oder zufällig, erſchaffen oder unerſchaffen, endlich oder unendlich ſeyn muß, und ein Drittes ſich nicht denken läſſet. In dieſem Sinne nennen wir die Welt: das Weltall, Univerſum, (rerum universitas). Erklärt man aber Welt durch: der Inbegriff der zu einem Ganzen verbundenen erſchaffenen Dinge (σύστημα, compages rerum finitarum); ſo kann man von Mehrheit der Welten ſprechen*). Denn es läßt ſich denken, daß Gott mehrere nicht gemeinſchaftlich verbundene Syſteme endlicher Dinge ins Daſeyn gerufen habe; daß es folglich mehrere Welten gebe, die von einander gänzlich verſchieden, und durch nichts verbunden wären. Doch ſie alle müßten die Endlichkeit mit einander gemein haben, erſchaffen ſeyn. — Man kann an der Welt die Materie, d. i. die Totalität aller Subſtanzen, aus denen ſie beſteht, und die Form unterſcheiden, d. i. die Verknüpfung

---

*) Ob Gott mehrere Welten habe ſchaffen können, und wirklich geſchaffen habe, darüber wurde ſchon im 8ten Jahrh. geſtritten. S. Schröckh's Kirchengeſch. 19 Thl. S. 220. Dieſe Unterſuchung iſt aber ganz überflüſſig, und nicht von dem geringſten praktiſchen Nutzen; ſo wenig als die Meinung einiger Platoniker, des Philo und Origenes, daß die Geſtirne Seelen hätten.

der Subſtanzen zu einem Ganzen und die ſteten Veränderungen derſelben, oder ihr Werden, nach gewiſſen Geſezzen und für gewiſſe Zwecke*). Die *Schöpfung* muß ſich auf beides beziehen, auf Form und Materie, und iſt alſo: der Act des göttlichen Willens, durch welchen die Materie und Form der Welt angefangen hat zu ſeyn[365]. Da man ſich die Entſtehung der Subſtanzen eher dachte, als die kosmiſche Verknüpfung derſelben; ſo nannte man die Schöpfung der Subſtanzen creationem primam, die kosmiſche Verknüpfung derſelben aber creationem secundam. Man unterſchied auch *unmittelbare* Schöpfung, d. i. die Hervorbringung des Weltalls in dem nur eben angegebenen Sinne, und *mittelbare*, d. i. die Entſtehung einzelner Theile aus dem ſchon vorhandenen Stoffe nach Naturgeſetzen. Es iſt dieſes aber keine Eintheilung der Schöpfung, ſondern nur eine Diſtinction des Sprachgebrauchs der Schrift, und die mittelbare Schöpfung gehört offenbar zur Erhaltung oder zur Vorſehung. Wenn man ſich jedoch die mittelbare Schöpfung als eine Wirkung nicht der Naturkräfte, ſondern nur als eine nach Naturgeſetzen erfolgte denkt, und ſie von einer fortdauernden Thätigkeit der Schöpferkraft (vis producendi) Gottes ableitet; ſo kann man ſie mit Recht eine Schöpfung nennen. Nur würde ſie ſchicklicher creatio *continuata*, die unmittelbare aber *primitiva* heißen. Von der mittelbaren Schöpfung ſpricht die Schrift häufig, um uns zu erinnern, daß alles, was iſt, auf Gott als ſeinen Urheber, der auch die noch fortwirkenden Naturkräfte erhalte, und

---

*) Die letztere iſt es, welche dem griechiſchen κόσμος (eigentlich quod apte et pulchre dispositum et connexum est) und dem latein. mundus zu Grunde liegt. Die kosmiſche Verknüpfung der Subſtanzen zu einem Ganzen nennt man im Deutſchen ſchicklicher *Natur* (rerum natura) als *Welt*.

365) *Reinhard*: actio voluntatis divinae, qua materia, e qua mundus conflatus est, esse coepit, et in ordinem perfectissimum redacta est. *Ammon*: Bewirkung des Daſeyns der Welt im Ganzen und nach ihren einzelnen Theilen.

ſie nach ſeinen Abſichten wirken laſſe, zu beziehen ſey, und daß wir, und alle lebende Weſen alles Gute, das uns zufließt, von Gott erhalten. S. Job. 10, 8. 33, 4. Pſ. 104, 27. 28. 145, 15 f. 139, 13. Jer. 5, 24. 14, 22. Kohel. 12, 1. Math. 5, 45. Apoſt. 17, 25—28. 14, 17. 1 Tim. 6, 17. 4, 3. Matth. 6, 26. Auch die beiden Katechismen Luth. (ſ. §. 97.) handeln hauptſächlich von dieſer mittelbaren Schöpfung, die aber ſchicklicher zur Erhaltung gerechnet wird. Denn im abſoluten Sinne kann *erſchaffen* (nach deutſcher Sprache unterſchieden von *ſchaffen*) nicht von der mittelbaren Schöpfung geſagt werden, denn es heißt: etwas, *das noch gar nicht vorhanden war*, hervorbringen, ins Daſeyn rufen. Dadurch unterſcheidet ſich Erſchaffen von Erbauen, von Bilden aus ſchon vorhandenen Stoffen. Die Dogmatiker definirten daher creare durch producere ex nihilo; nicht ganz ſchicklich: weil man durch dieſen Ausdruck das nihil als Etwas darzuſtellen ſcheint.

§. 86.

Gott iſt Schöpfer der Welt.

Nach Vernunft und Schrift müſſen wir annehmen, Gott oder *Gottes Wille*, ſey *der letzte und einzige Grund des Daſeyns der Welt*. Dieß ſoll auch die theologiſche Formel ſagen: Gott habe die Welt aus Nichts geſchaffen; wobei man unter Nichts nicht etwas Poſitives, eine Materie ex qua, ſondern eine Verneinung aller Realität verſteht [366]). Daß Gott Schöpfer der Welt ſey, folgt aus dem phyſikotheologiſchen, beſonders aber dem kosmologiſchen und moraliſchen Beweiſe fürs Daſeyn Gottes [367]).

---

366) Wie es *Baumgarten* in ſ. Dogmat. 1 B. S. 605 erklärt: fieri ex nihilo, non fieri ex aliquo, non ex materia praejacente.

367) J. E. Ch. *Schmidt*, über den Grund unſers Glaubens an eine göttliche Weltſchöpfung. In deſſen Bibl. der neueſt. theol. Lit. 3 Bd. 1 St. — Ueber die ganze Lehre ſ. W. E. L. *Ziegler*: Kritik über den Artikel von der Schöpfung nach unſrer gewöhnli-

S. §. 49. Die Schrift verſichert es oft, daß Gott der Schöpfer der Welt ſey, und es iſt (ſ. §. 46.) der Grundbegriff derſelben von Gott, ihn als Schöpfer Himmels und der Erde, d. i. des ganzen Weltalls, vorzuſtellen. Gen. 1, 1. 2, 1. Pſ. 33, 6. 90, 2. 102, 26. 115, 15. Jer. 10, 12. Job. 28, 24 ff. Jeſ. 45, 18. Apoſt. 17, 24. Kol. 1, 16. 1 Kor. 8, 6. Röm. 11, 36. Hebr. 2, 10. 3, 4. Denn „Himmel und Erde“ iſt populäre Beſchreibung des Weltalls. S. Geneſ. 1, 1. Pſ. 115, 15. Apoſt. 4, 24. 14, 15.

Nach den ſymb. Büchern ſchuf der **dreieinige** Gott die Welt, weil die ſogenannten opera Dei ad extra als den tribus personis communia betrachtet werden. Man fand in der Schrift Anlaß zu dieſer Behauptung. Zwar wird in der Schrift dem heiligen Geiſte die Schöpfung der phyſiſchen Welt nirgends zugeſchrieben, wohl aber im A. Teſt. dem Worte oder der Weisheit Gottes, und im N. Teſt. (bei Johannes und Paulus) dem Logos oder dem Sohne Gottes, Joh. 1, 2. 3. 10. Hebr. 1, 2. 1 Kor. 8, 6. Koloſſ. 1, 16. 17. und zwar ſo, daß nichts vorhanden ſey, was er nicht geſchaffen habe, Joh. 1, 3. Die Formeln *δι᾽ αὐτοῦ*, *ἐν αὐτῷ*, welche in jenen Stellen vorkommen, bezeichnen, daß der Sohn das Werkzeug geweſen ſey, durch welches Gott geſchaffen habe; ob ſie gleich anderwärts auch von Gott ſelbſt geſagt werden, z. B. Röm. 11, 36. 1 Kor. 1, 9.; vergl. Hebr. 1, 10., denn auf dieſe Art hat dieſe Formel durchgängig auch die alte Kirche verſtanden, und ſie iſt dem Abhängigkeitsverhältniſſe, welches in der Schrift überall dem Sohne beigelegt wird, völlig angemeſſen. Unſre Theologen hätten dieſes daher nicht aus ängſtlicher Sorge, der Gottheit des Sohnes etwas zu vergeben, läugnen ſollen. Wenn man ſagte: es laſſe ſich nicht denken, wie ein Weſen, das nicht göttlich ſey, ein wahrhaft göttliches Werk verrichten, oder wie Gott die Allmacht einem andern Weſen mittheilen

---

chen Dogmatik. In Henke's Magaz. 2 Bd. 1 St. und ein Nachtrag zu dieſer Abhandl. ebendaſ. 6 Bd. 2 St.

könne[368]); ſo vergaß man, daß die Vorſtellungen früherer Zeit nicht ſo ſtreng nach den unſrigen zu meſſen ſind, und daß auch die Väter der drei erſten Jahrhunderte der Gottheit des Sohnes nicht zu nahe zu treten glaubten, wenn ſie ihn als Stellvertreter Gottes bei der Schöpfung betrachteten. Denn weder die Verfaſſer der Schrift noch die Kirchenväter dachten ſich den Sohn dabei als ein Inſtrument ohne Selbſtthätigkeit, ſondern wollten nur anzeigen, daß er nach dem Willen und Auftrage des Vaters, übrigens aber aus eigner Thatkraft erſchaffen habe. Es iſt daher auch nicht nöthig, ſich dabei hinter ein non liquet zurückzuziehen, wie Reinhard (Dogm. S. 167.), wenn er ſagt: „was dieſes [daß die Welt durch den Sohn geſchaffen ſey] eigentlich heiße, und worin die Wirkſamkeit des Sohnes bei der Weltſchöpfung beſtanden habe, können wir nicht weiter erklären, ſondern müſſen bloß bei der allgemeinen Behauptung ſtehen bleiben, daß der Sohn vorzüglichen Antheil an dieſem großen Werke genommen habe.“ Es hat aber auch keinen Grund in der Schrift, wenn dagegen Auguſti (chriſtl. Dogm. S. 146.) es für wahrſcheinlich hält, daß dem Vater die Schöpfung der Subſtanzen, dem Sohne aber die Hervorbringung der kosmiſchen Verknüpfung (der Form) zuzuſchreiben ſey. — Daß auch der Geiſt Gottes als Urheber der Schöpfung genannt werde, ſuchte man aus Geneſ. 1, 2. Pſ. 33, 6. Job. 33, 4. zu beweiſen; es bleibt aber ungewiß, eben ſo wie die ingeniöſe Vermuthung Auguſti's a. a. O., daß man die Hervorbringung und Direction der Geiſterwelt mit größter Wahrſcheinlichkeit als die Principalwirkung des heil. Geiſtes annehmen könne[369]).

---

368) S. Döderleins chriſtl. Relig. Unt. 7 Thl. S. 28 f. — T. J. Griesbach, Comm. de mundo a Deo patre condito per filium. Jen. 1781, 4. Von der moraliſchen Schöpfung ſind jene Schriftſtellen erklärt in Henke's Magaz. 2 Bd. S. 283.

369) Die ſpätern Kirchenväter hielten die Schöpfung für ein Werk des Vaters, Sohnes und Geiſtes, und Auguſti (a. a. O.) führt an, daß Basilius den Vater *αἰτίαν προκαταρκτικήν*, den Sohn *αἰτ. δημιουργικήν*, und den Geiſt *αἰτ. τελειωτικήν* der Schö-

§. 87.
Schöpfung aus Nichts.

Wenn die Theologen eine Schöpfung aus Nichts in dem vorhin angegebenen Sinne behaupteten, ſo wollten ſie damit dieſes andeuten, daß die Subſtanz der Welt einmal nicht geweſen ſey; folglich läugneten ſie ſowohl, daß Gott die Welt von Ewigkeit geſchaffen habe, als auch, daß die Materie ewig, und Gott nur Bildner und Ordner derſelben ſey. — Denn da man nach dem kosmologiſchen Beweiſe in Gott den letzten nothwendigen Grund aller Erſcheinungen, deren Totalität wir Welt nennen, aufſucht; ſo muß man Gott als Urſache der Welt eher denken als dieſe, und dieſe als entſtanden durch Gottes Willen. Und da Gott, nach dem moraliſchen Beweiſe, höchſter moraliſcher Weltregent iſt, und als ſolcher die vollkommenſte Gewalt über die ſichtbare Welt haben muß, welche nicht den moraliſchen, ſondern den phyſiſchen Geſetzen gehorcht; ſo kann die Materie nicht ewig ſeyn, wie Gott. Denn er würde ihr dann nicht mehr Vollkommenheit, als ſie anzunehmen fähig war, haben geben können; er ſelbſt würde nicht unbedingt über ſie gebieten, folglich nicht vollkommen unabhängig, nicht allmächtig und gerecht ſeyn, nicht jedem Dinge, alſo auch nicht uns, den beſten Platz in der Schöpfung anweiſen können. Für unſer Vertrauen zu Gott, und für den unbedingten Gehorſam gegen das Sittengeſetz iſt alſo die Lehre von der Schöpfung aus Nichts allerdings wich-

---

pfung nenne. Die Theologen unſerer Kirche bedienten ſich dabei des Ausdrucks, dem Vater werde die Schöpfung appropriative seu terminative, d. i. namentlich zugeſchrieben, ſo wie dem Sohne die Erlöſung und dem Geiſte die Heiligung. Uebrigens brauchten ſie die Formeln: pater creavit una cum filio et spiritu; wie Melanthon, Chemnitz, Quenſtedt, Buddeus; oder pater creavit per filium in (Pſ. 33, 6.) Spiritu Sancto. — Schott und Andere erklärten *λόγος* und *πνεῦμα* für die ſchaffende Weisheit Gottes ſelbſt.

tig [370]). Der unbequeme Kunſtausdruck: „Schöpfung aus Nichts" kommt in der Schrift nirgends vor, ſondern iſt aus 2 Makk. 7, 28. entlehnt, wo die Vulgata die Worte ἐποίησε ἐξ οὐκ ὄντων fehlerhaft hat: creavit ex nihilo; da es doch offenbar heißen ſollte: fecit, quae nondum erant, ut essent, wie Paulus ſich Röm. 4, 17. ausdrückt, wenn er Gott als den Allmächtigen beſchreibt, welcher die Todten belebe, καὶ καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, d. h. das, was nicht war, zum Seyn hervorrufe [371]). — Ob aber bei dem Ausdruck μὴ ὄντα an ein Nichts im philoſophiſchen Sinne zu denken ſey, iſt von Vielen bezweifelt worden, weil dieſer Ausdruck bei Philo, Plato, Plotin u. a. die formloſe Urmaterie, das ungebildete finſtre, lichtloſe Chaos bedeutete, das τὸ μὴ ὄν hieß, weil es als lichtlos und ungebildet ſo gut als noch nicht vorhanden war, und weil die Meinung von einem Chaos auch bei den Juden Eingang gefunden hatte [372]). Doch da ſich bei Paulus keine Spuren des platoniſirenden Sprachgebrauchs finden, und in der angezogenen Stelle nicht ſowohl das Ausbilden eines vorhandenen Stoffs, was auch

---

370) Abr. G. Käſtner, über die Lehre der Schöpfung aus Nichts, und derſelben praktiſche Wichtigkeit. Eine Vorleſ. Gött. 1770. 4. Heidenreichs Betrachtungen über die Philoſophie der natürlichen Relig. 2 Bd. S. 151 ff. und deſſ. Originalideen, 2 Bd. S. 181 ff. Jacobi in ſ. vermiſchten Abhandl. 2 Samml. Jeruſalems Betracht. über die vorn. Wahrheiten der Relig. 1 Thl. S. 12 ff. 2 Thl. S. 603.

371) Dieſe Worte ſind nicht auf die Erfüllung der Verheiſſungen zu beziehen, ſondern ſie ſind eine Beſchreibung der Allmacht, auf welche der Apoſt. verweiſet, um die πίστιν εἰς τὸν θεόν zu rechtfertigen. Die verheiſſenen Dinge werden aber dem Begriffe der μὴ ὄντων ſubſumirt.

372) S. Sap. 11, 17. κτίσας τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης, die rudis indigestaque moles des Ovid Met. 1. Auch die LXX überſetzen Geneſ. 1, 2. תֹּהוּ וָבֹהוּ, ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, wofür Joſephus Arch. L. I. c. 1. §. 1. ſagt: ταύτης (scl. τῆς γῆς) ὑπ᾽ ὄψιν οὐκ ἐρχομένης. — Vergl. Bretſchneider: Dogmat. der Apokr. des alt. Teſt. S. 147 ff.

der Menſch vermag, ſondern das Hervorbringen von Dingen, die noch gar nicht da waren, das eigentliche Schaffen im philoſophiſchen Sinne, ein Beweis der Allmacht iſt, der mit dem Beleben der Todten paralleliſirt werden mag; ſo iſt kein Grund vorhanden, von der gewöhnlichen Bedeutung der Worte [373]) abzugehen. Und dieſes um ſo viel weniger, da καλεῖν nichts Anderes heißen kann, als: etwas, das noch nicht iſt, werden laſſen, nämlich durch den Befehl*). Auch Jeſus verſichert, daß er bei dem Vater geweſen ſey, ehe noch die Welt war, Joh. 17, 5., welches nothwendig auf die Subſtanz, und nicht bloß auf die Form (den nexum cosmicum) der Dinge bezogen werden kann. Ungewiß aber iſt es, ob καταβολὴ τοῦ κόσμου das Entſtehen aus Nichts anzeige, Joh. 17, 24. Eph. 1, 4. Auch iſt es zweifelhaft, ob Hebr. 11, 3. τὰ μὴ φαινόμενα das Nichts im philoſophiſchen Sinne bezeichne, oder ob nicht an die ὕλη ἄμορφος καὶ ἀόρατος (ſ. Anmerk. 372) zu denken ſey. Wenigſtens ſcheint Storrs Erklärung dieſer Worte *) zu künſtlich zu ſeyn. Alle andere Stellen, durch welche man die Schöpfung aus Nichts hat beweiſen wollen, ſind ungewiß; z. B. 2 Kor. 4, 6. Prov. 8, 24. Amos 5, 8. Noch weniger liegt dieſes in den Wörtern בָּרָא, κτίζειν, עָשָׂה, ποιεῖν, beſonders da ſie auch mit כּוּן, ἑτοιμάζειν, κατασκευάζειν, יָסַד, θεμελιοῦν, יָצַר, πλάττειν

373) εἶναι heißt auch Sap. 1, 14. Pſ. 14, 1. (daſelbſt bei den LXX) exiſtiren. So ſagt Xenophon Mem. II, 2. daß die Aeltern die Kinder ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησαν εἶναι; und Philo läßt im Traume τὰ μὴ ὑπάρχοντα ὡς ὄντα vorſpiegeln.

*) Wenigſtens ſteht dieſes Wort in der einzigen Stelle, wo es noch vom Hervorbringen der Dinge gebraucht wird, Sap. 11, 26. und das Hebr. קָרָא Jeſ. 22, 12. 41, 4. in dieſem Sinne.

374) Storrs Dogm. S. 306.: „φαινόμενα iſt ſo viel als ὄντα, denn, weil außer Gott nichts da war, was ſehen oder erkennen konnte; ſo muß φαινόμενα bedeuten: etwas, das ihm (Gott) ſichtbar war, folglich der Sinn dieſer ſeyn: „Gott hat die Welt nicht aus Etwas entſtehen laſſen."

und καταρτίζειν Hebr. 11, 3. abwechſeln. Wenn aber Geneſ. 1, 1. Pſ. 90, 2. Pſ. 102, 26. der Welt ein Anfang zugeſchriebeu wird; ſo fragt ſichs nur, ob dabei an das Erſchaffen der Subſtanzen, oder nur an das Ertheilen der Form, das Bilden derſelben zu denken ſey. Im erſtern Falle würde freilich folgen, daß die Welt einmal noch nicht geweſen wäre, weil ein ewiger Anfang ſich ſelbſt widerſpricht.

Dieſem zufolge iſt alſo die Meinung, daß die Welt, ſowohl ihrer Subſtanz, als ihrer Form nach, einmal noch gar nicht vorhanden war, ſondern erſt durch Gottes Allmacht Daſeyn erhielt, der Schrift gemäß, und alle davon abweichende Meinungen ſind verwerflich. Die Kirchenväter, hierin der Schrift folgend, lehrten daher auch eine Schöpfung ἐξ οὐκ ὄντων, ex nihilo, bezogen ſie eben ſowohl auf die Hervorbringung der Materie, als der Form *), und beſtritten die Meinung ſowohl von der Ewigkeit der Materie, als von der Weltſchöpfung durch einen Demiurg.

Man hielt es nämlich für unmöglich, daß aus etwas Raumloſen (aus Nichts) etwas Räumliches (Etwas, Welt) entſtehen könne [374]; daß Gott ein Daſeyn ohne aufeinander folgende Thätigkeiten zugeſchrieben werden, daß ein geiſtiges Weſen etwas Materielles erzeugen, und daß die Welt etwas Endliches und Beſchränktes ſeyn könne. Dadurch kam man zu den Meinungen des Hylozoismus, Emanatismus, Pantheismus und zu der Behauptung von der Unendlichkeit der Welt; Meinungen, die ihre vollkommne Widerlegung nur darin finden, daß die Vernunft die Unſtatthaftigkeit aller Anwendung unſrer ſubjectiven Vorſtellungs-

---

*) S. Hermae past. I, 1. II, 1. Constitut. apost. IV, 7. Theophil. ad Autol. I. p. 72. II. p. 82. Lactant. div. inst. I, 3. II, 9.

374) „Ex nihilo nihilum fit.“ Dieſer Satz, der daher entſtand, weil man die Subjectivität der Vorſtellung von Zeit und Raum nicht erkannte, leitete ſchon den Ariſtoteles zu der Annahme, daß die Welt ewig ſey. Jo. Gu. Feuerlin diss. de axiomate: ex nihilo nihil fit. Alt. 1732. 4.

formen des Raumes und der Zeit auf Gott und die Dinge an ſich anerkennt. — Schon mehrere Philoſophen der alten Welt, wie Ariſtoteles, Plato, die Stoiker, ſodann aber die Gnoſtiker, namentlich die Valentinianer, Hermogenes und andere nahmen die Ewigkeit der Welt, zum Theil in ihrer jetzigen kosmiſchen Form, wie Ariſtoteles, meiſtens aber nur in ihrer Subſtanz an, welche von Ewigkeit her als ein noch ungeformtes, lichtloſes Ganze [375]) da geweſen, und von dem Schöpfer belebt und gebildet worden, oder, wie Leucipp, Demokrit und Epikur lehrten, durch den (mechaniſchen und chemiſchen) Zuſammentritt der Atomen (concursu atomorum) entſtanden ſey *). — Das, was dieſen Meinungen nur dunkel zu Grunde liegen mochte, das erkannten einige Scholaſtiker, ſo wie einige neuere Philoſophen [376]) deutlicher, und behaupteten daher, Gott habe die Welt von Ewigkeit geſchaffen, d. h. die Welt exiſtire zugleich mit Gott von Ewigkeit her, aber nur durch Gottes Willen. Man glaubte nämlich, daß theils in Gott, wenn er die Welt in der Zeit erſchuf, eine Veränderung habe vorgehen müſſen, indem er nun etwas, was er vorher nicht gethan habe, nämlich das Schaffen, Erhalten, Regieren der Welt, habe thun müſſen, theils daß er ohne Welt würde gleichſam müßig geweſen ſeyn, und nicht außer ſich haben wirken können; eine Vorſtellung, welcher ſchon die Kirchenväter widerſprachen *). Doch Gottes Vorſtellungen und Handlungen

---

375) χάος, ὕλη ἄμορφος καὶ ἀόρατος, daher dieſe Meinung den Namen Hylozoismus, d. i. Belebung der ὕλη, erhielt.

*) Daß eine vernünftige Urkraft Menſchen und Thiere geſchaffen habe, und daß die jetzt vorhandenen Kräfte der Natur unfähig ſeyen, Thiere oder Pflanzen neu zu erzeugen, hat Jean Paul Richter in ſ. Muſeum, 1 Bd. S. 104—163. ſehr gut gezeigt.

376) Z. B. Wolf, Bilfinger, Reimarus. H. S. Reimarus Betrachtungen über die vornehmſten Wahrheiten der natürl. Relig. 3te Abhandl. — Neuerlich hat ſich auch Schleiermacher („der chriſtliche Glaube“ S. 201 ff.) wieder dafür erklärt.

*) Athenagor. p. 15: ὁ κόσμος οὐχ ὡς δεομένου τοῦ Θεοῦ γέγονεν· πάντα γὰρ ὁ Θεός ἐστιν αὐτὸς αὑτῷ, φῶς ἀπρόσιτον,

ſind zeitlos. Zeit, als Vorſtellungsform, konnte nur erſt entſtehen, d. h. ſubjectiv vorſtellbar ſeyn, wenn Weſen entſtanden, denen dieſe Vorſtellungsform gegeben wurde; alſo erſt mit der Schöpfung [377]). Folglich kann man nicht ſagen, Gott habe die Welt erſchaffen in der Zeit, ſondern ohne Zeit, oder richtiger zugleich mit der Zeit, (non est mundus factus in tempore, sed cum tempore; August. de civit. Dei XI, 6.); wie dieſes auch der Ausdruck der Schrift ἐν ἀρχῇ, am Anfange, d. i. mit dem Beginn der Zeit, andeutet. Daher auch Zeitwechſel (αἰῶνες) das Weltall bedeuten, indem Zeit erſt mit der Welt begann. Hebr. 11, 3.

Verwandt mit dem Hylozoismus war das Emanationsſyſtem, das durch Zoroaſters Lehre verbreitet, von den Kabbaliſten, den meiſten Gnoſtikern, und in neueren Zeiten auch von den Schwärmern Valentin Weigel

---

κόσμος τέλειος, πνεῦμα, δύναμις, λόγος. Origen. περὶ ἀρχῶν III, 5. weiſet den Einwand, daß Gott, wenn die Welt nicht ewig wäre, vor der Schöpfung müßig geweſen ſeyn würde, damit ab, daß er behauptet, es habe vor der jetzigen ſichtbaren Welt ſchon eine höhere Welt gegeben, ſo wie es auch nach derſelben eine andere geben werde. Für jenes beruft er ſich auf Pred. 1, 9., für dieſes auf Jeſ. 66, 22. In dem Ausdruck καταβολὴ τοῦ κόσμου findet er ein Herabſinken der vollkommnen frühern Welt zu einem unvollkommnern Zuſtande. Hilarius (de Trinit. XII, 39.) nahm eine ewige praeparatio der Welt an, von welcher er die in der Zeit erfolgende paratio unterſchied. Die Realiſten unter den Scholaſtikern hielten die Urbilder der Welt in Gott für ewig.

377) Die Frage: „wann hat die Welt angefangen zu ſeyn? kann nicht ſo viel heißen: wann hat ſich Gott den Urſprung der Welt gedacht? — denn Gott denket nicht in der Zeit, ſondern ſeine Anſchauungen ſind zeitlos — ſondern ſo viel: wann haben vernünftig-ſinnliche Weſen den Moment gedacht, wo die Welt aus dem Nichtſeyn übergiug zum Seyn? Dieſe Frage iſt alſo reinhiſtoriſchen Inhalts; nur kann ſie aus Mangel an geſchichtlichen Daten nicht befriedigend beantwortet werden." Ammon in der wiſſ. prakt. Theol. S. 103.

und Jacob Böhme angenommen wurde[378]). Nach ihm iſt alles Wahre und zur Welt gehörige Wirkliche in dem Weſen Gottes von Ewigkeit her ſchon vorhanden geweſen, und aus demſelben zu einer beſtimmten Zeit ausgeſtrömt. Alles, was iſt, ward und beſteht durch die urſprüngliche und ſtets fortdauernde Eradiation des ewigen Lichtes, Geiſtes und Lebens Gottes [379]). — Eine Folgerung aus dem Emanatismus iſt der Pantheismus, von Spinoza hauptſächlich zu einer conſequentern Geſtalt ausgebildet. Nach ihm gibt es nur eine Subſtanz, Gott, und das, was wir Welt nennen, iſt nur Modification, Eigenſchaft dieſer einen unermeßlichen Subſtanz[380]). So wie aber das Emanationsſyſtem und der Pantheismus aus der objectiven Anwendung der Vorſtellung vom Raume auf die Dinge an ſich (die Vorſtellung von Materie nach der alten Metaphyſik) hauptſächlich entſtand, und durch die Unſtatthaftigkeit jener Anwendung ſein ſtärkſtes Fundament verliert; ſo entſtand auch die Meinung des Carteſius und einiger ſeiner Anhänger, daß die Welt unendlich (infinitus) oder, was daſſelbe iſt, unbegrenzt (indefinitus) ſey, aus der Anwendung der ſubjectiven Vorſtellungsform des Menſchen auf die Objecte. Weil wir nämlich die Grenzen des Weltalls uns durch kein

---

378) Beausobre histoire du Manich. T. I. p. 588 ff. — Kleuker über die Natur und den Urſprung der Emanationslehre bei den Kabbaliſten. Riga 1786. 8. Tiedemanns Geiſt der ſpekul. Philoſ. 3 Thl. S. 156.

379 Das neue Teſt. begünſtigt dieſes Syſtem nicht. Denn 1 Kor. 8, 6. und Röm. 11, 36. heißt ἐκ θεοῦ nicht nothwendig: aus Gott hervorgegangen; weil ἐκ häufig auch den Urheber ſchlechthin, ohne die Nebenbedeutung des Ausſtrömens, bezeichnet z. B. Matth. 1, 3. 18. 21, 25 Joh. 1, 13. 6, 65.

380) Man hat dieſes Syſtem, deſſen Widerlegung, eben ſo wie die Prüfung des neueſten Identitätsſyſtems, der Philoſophie angehört, vergeblich in der Stelle Apoſt. 17, 27. 28. geſucht, da ἐν αὐτῷ nach dem Gebrauche des Hebr. ב eben ſo gut erklärt werden kann, durch ihn, eo auctore. Eine kurze Darſtellung des Spinozismus enthalten die „Grundzüge der Theologie des Spinoza," in Ammons kritiſchem Journal der neueſt. theol. Litt. 1 Bd. 1 St.

anderes Vermögen als unſer Vorſtellungsvermögen vorſtellen können, dieſes aber ſich alles unter der Form des Raums vorſtellen muß; ſo iſt uns zwar ſubjectiv keine Grenze des Weltalls vorſtellbar, aber daraus folgt nicht, daß die Welt objectiv unendlich ſey *). Für den neuern Pantheismus hat die Lehre von der Schöpfung der Welt eine andre Bedeutung. Schleiermacher (1 Thl. S. 208.) erklärt ſie für eine nicht ſowohl der Theologie, als vielmehr der höhern Naturwiſſenſchaft angehörige Frage, welche (S. 207.) in der Theologie nur eine verwahrende Bedeutung habe, nämlich jede Löſung der Frage nach dem Urſprunge der Welt abzuweiſen, welche das gänzliche Abhängigkeitsgefühl von Gott, oder die Unabhängigkeit Gottes von allen erſt in der Welt und durch die Welt entſtandenen Beſtimmungen gefährden könnte. Mit Recht erkennt Schleiermacher, daß in einem ſolchen Zuſammenhange die Welt eben ſo ewig erſcheine als Gott, wofür ſich auch Haſe (S. 280.) erklärt hat.

§. 88.

Entzweck der Schöpfung; beſte Welt.

Ein Zweck iſt nichts Anderes als eine Vorſtellung, die man zu realiſiren, d. h. zu bewirken ſtrebt, daß ſie auch außer dem Gedachtſeyn Wahrheit habe [381]). Der Sinn der

---

*) Origenes περὶ ἀρχῶν, II, 9. 1. hält die Schöpfung für endlich, weil Gottes Schöpferkraft Gren;en habe, und dieſe müſſe begrenzt ſeyn, weil Gott ſonſt ſeine eigene Kraft nicht würde überſehen können. Er ſagt: Ἐν τῇ ἐπινοουμένῃ ἀρχῇ τοσοῦτον ἀριθμὸν τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποστῆσαι τὸν θεὸν νοερῶν οὐσιῶν, ὅσον ἠδύνατο ἀρκέσαι. Πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν, τοῦ θεοῦ λεκτέον, καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας (nicht angeblich um Gott zu verherrlichen) τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. Ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεῖα δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν· τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον. Πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα ὧν ἐδύνατο περιδράξασθαι, καὶ ἔχειν αὐτὰ ὑπὸ χεῖρας, καὶ συγκρατεῖν ὑπὸ τὴν αὐτοῦ πρόνοιαν, ὥσπερ καὶ τοσαύτην ὕλην κατεσκεύασεν, ὅσην ἠδύνατο κατακοσμῆσαι.

381) Das, wodurch man ſeine Vorſtellung zu realiſiren ſucht, heißt Mittel. Das, was uns beſtimmt, nach dem Zweck zu ſtre-

Frage, was der Entzweck der Schöpfung ſey, iſt alſo dieſer: welche Vorſtellung wollte Gott durch die Erſchaffung des Weltalls realiſiren; oder:. welche Beſtimmung hat das ganze Univerſum? Mit dieſer Verbaldefinition können wir uns aber nicht begnügen, ſondern müſſen nun auch fragen: welches der Entzweck der Schöpfung ſey? welche ſeiner Vorſtellungen Gott durch das Univerſum realiſiren wolle? — Bei Beantwortung dieſer Frage iſt man gewöhnlich von der Beſtimmung des Menſchen ausgegangen, und hat dieſe für den Entzweck des Ganzen gehalten; aber offenbar mit Unrecht, da der Menſch und die Erde, die wir bewohnen, nur der kleinſte Theil der Schöpfung ſind, und gegen das unermeßliche Weltall faſt in Nichts verſchwinden [382]). Das Weltganze aber kennen wir viel zu wenig, und die Mannigfaltigkeit der Geſchöpfe, für welche die Myriaden Sonnen vorhanden ſind, deren ſchwachen Schimmer wir erblicken, ſind uns zu unbekannt, als daß wir den Entzweck, in welchem die Zwecke für alle dieſe zahlloſen Weltkörper wie in einem Mittelpunkte zuſammen treffen, zu erforſchen vermöchten. Höchſtens vermögen wir nur den Mittelzweck, für welchen unſre Erde mit ihren Geſchöpfen vorhanden iſt, zu erkennen; aber auch hier muß uns vieles zweifelhaft bleiben, weil wir das Verhältniß unſrer Erde zum Weltganzen, und der lebenden Weſen auf ihr zu allem Leben im Weltall, wegen

---

ben, heißt Grund, Beweggrund (ratio, causa). Oft liegt der Grund im Zwecke ſelbſt, und iſt mit ihm Eins. Wird ein Zweck nicht an ſich von uns begehrt, ſondern als Mittel zur Erreichung eines höhern allgemeinern Zwecks, ſo heißt er Mittelzweck, und das letzte Glied der Mittelzwecke heißt der Entzweck.

382) „Scire, quo consilio Deus nobis hominibus condiderit mundum, nondum est, scire, quo in universum consilio, ultra quod intelligi nullum aliud possit, eum creaverit. Multa sunt consilia, quorum ne notitia quidem nobis est. Nos ne perspicimus quidem omnem mundum; ergo nec possumus de consilio omni dicere.“ Morus Comment. in epit. I. p. 302 sq.

Unkunde des letztern, nicht zu beurtheilen vermögen. Die Urtheile ſind daher auch verſchieden ausgefallen [383]). Die Prädeſtinatianer ſetzten den Entzweck der Weltſchöpfung in die Bekanntmachung der höchſten Willkür (d. i. der höchſten Majeſtät) Gottes. Doch in Gott iſt keine Willkür, indem ſeine Macht durch die Heiligkeit und Güte, oder durch den vollkommenſten Verſtand beſtimmt wird, und er nichts thun kann, was ſeiner höchſten Vollkommenheit entgegen iſt. Andre, wie Calov, Hollaz, Baier, Buddeus, Cruſius, hielten die Ehre Gottes und deren Bekanntmachung für dieſen höchſten Zweck. Doch, wenn man auch dieſer Meinung, daß ſie Gott als ein eitles und ehrſüchtiges Weſen darſtelle, das eine Welt bloß dazu ſchuf, um ſich von ihr verehren zu laſſen *), mit Unrecht vorwarf; ſo iſt doch dieſer Zweck zu eingeſchränkt, weil er bloß bei vernünftigen Weſen erreichbar iſt, und alles Uebrige der ſichtbaren Schöpfung ausſchließt. Andre ſuchten daher den Entzweck der Schöpfung in der Glückſeligkeit aller empfindenden Weſen (Eudämoniſten); daß nämlich alle empfindende Weſen ſo viel Glückſeligkeit genießen ſollten, als ſie nach ihrer ſubjectiven Em-

---

383) S. Ziegler in Henke's Magaz. 2 Bd. 1 St. — Chr. W. Snell 3 Abhandl. philoſ. Inhalts. Leipz. 1796. 8.

*) Wie fern man von einer ſo groben Vorſtellung ſchon früher war, zeigt das, was Lactantius darüber hat. Er ſagt (div. instit. VII, 4): Mundus igitur a Deo factus est non utique propter ipsum mundum; — neque Deus propter se ipsum fecit mundum, quoniam potest esse sine mundo, sicut fuit antea. Apparet ergo animantium causa mundum esse constructum, quoniam rebus iis, quibus constat, animantes fruuntur. Rursum caeteras animantes hominis causa esse fictas ex eo clarum est, quod homini serviunt, et tutelae eius atque usibus datae sunt. Darauf heißt es c. 5.: Idcirco mundus factus est, ut nascamur; ideo nascimur, ut agnoscamus factorem mundi ac nostri, Deum; ideo agnoscimus, ut colamus; ideo colimus, ut immortalitatem pro mercede laborum capiamus; ideo praemio immortalitatis afficimur, ut similes angelis effecti, summo patri ac domino in perpetuum serviamus, et simus aeternum Deo regnum. Haec summa rerum est, hoc arcanum Dei, hoc mysterium mundi.

pfänglichkeit und ihrer Verbindung mit dem Ganzen genie- ßen könnten. Man beging aber hierbei einen doppelten Feh- ler: 1) daß man die Glückſeligkeit der Menſchen als die Hauptſache anſah, und glaubte, die übrige Schöpfung ſey nur dazu da, dieſe Glückſeligkeit zu befördern (grober Eudä- monismus); und 2) daß man die Moralität der Glückſelig- keit unterordnete, und ſie nicht als Selbſtzweck, ſondern nur als Mittel der Glückſeligkeit betrachtete. Doch war es auch einſeitig, wenn die Theologen der Kantiſchen Schule entwe- der die Bildung zur Moralität allein, oder die Harmonie der Tugend und Glückſeligkeit (das höchſte Gut) für den Entzweck der Schöpfung hielten *). Denn dieſer Zweck iſt nur bei ſittlichen Weſen denkbar, und ſchließt die Thiere aus, ſo wie der Eudämonismus wieder nur die lebendigen Weſen umfaßt, und das Pflanzenreich und die organiſirte Materie ſelbſt ausſchließt, übrigens auch wegen der vielen Uebel in der Welt von den größten Schwierigkeiten gedrückt wird. Das eudämoniſtiſche Princip hat aber doch vor dem Kantiſchen das voraus, daß es mehr umfaßt, indem man ſagen kann: die vernunftloſen Weſen ſollen glücklich werden durch ihre ſinnliche Organiſation allein, die vernünftigen aber (die Menſchen) durch die ſinnliche Organiſation und durch die Moralität. — Mehrere der neuern Theologen, z. B. Mosheim, Döderlein, Reinhard, Morus, Henke, vereinigten die Ehre des Schöpfers mit der Glück- ſeligkeit der empfindenden Weſen, und ſetzten den Entzweck der Welt in „die in der Beglückung aller empfindenden Ge- ſchöpfe ſichtbare Ehre Gottes.“

Doch es wird aus den ſchon angegebenen Gründen im- mer mißlich bleiben, den Entzweck der Schöpfung a poste- riori, aus der Betrachtung der Natur zu beſtimmen. Es

*) Schott und Wegſcheider ſtellen die moraliſche Vollkom- menheit und die damit verbundene Glückſeligkeit der vernünf- tigen Weſen, Eckermann und Ammon die möglich größte Vollkommenheit und Glückſeligkeit überhaupt als Zweck der Schö- pfung auf.

fragt ſich daher, ob dieſes nicht a priori geſchehen könne? d. h. ob nicht die Natur Gottes ſelbſt uns darüber einen Aufſchluß gebe? — Wenn wir wüßten, daß unſre ſubjective Vorſtellung von Gott völlig adäquat wäre, und daß außer den Eigenſchaften, die wir Gott beilegen, ihm keine zukäme; ſo würde uns dieſer Weg, die Richtigkeit der dabei zum Grunde liegenden Schlüſſe vorausgeſetzt, zur Gewißheit führen. Da es aber ungewiß, ja unwahrſcheinlich iſt, daß unſre Idee von Gott das Weſen deſſelben erſchöpft; ſo führt dieſer Weg nur zu ſubjectiver Gewißheit. — Nämlich da wegen der vollkommnen Unabhängigkeit Gottes der Grund aller göttlichen Rathſchlüſſe nicht außer Gott, ſondern in ihm liegen muß; ſo gilt dieſes auch von dem Rathſchluſſe (decreto) der Weltſchöpfung. Der letzte Grund der Schöpfung, welcher auch der letzte Zweck derſelben iſt, kann folglich kein objectiver, ſondern er muß ein ſubjectiver ſeyn. Welcher es ſey, mag von dem ſchwachen Geſchöpf, das von dem Meere der Welten nur einen Tropfen, dieſe Erde, erkennt, nicht beſtimmt werden. Sagt man: Gott ſchuf aus freier Liebe, oder er ſchuf, um ſeine Vollkommenheit außer ſich wirken zu laſſen; ſo wird man damit immer dem Einwurf begegnen, daß alſo Gott von Ewigkeit her habe ſchaffen müſſen, der Welt zu ſeinem Seyn bedurft habe. Wir müſſen daher geſtehen, daß wir eben ſo wenig den lichten Grund der Schöpfung in Gott, als den letzten objectiven Zweck der Schöpfung kennen, und uns begnügen, zu behaupten, daß der Grund davon nur in ihm, das iſt in der höchſten Vollkommenheit ſelbſt liegen, und daß die Welt, als Product Gottes, ſeiner Vollkommenheit entſprechen müſſe. Die Welt iſt eine Offenbarung Gottes und daher ein Spiegel und Abglanz ſeiner Vollkommenheit, daher wir auch aus der Betrachtung derſelben die Vollkommenheiten Gottes erkennen. Ihre Größe entſpricht der Allmacht, ihre Verknüpfung und Einrichtung der Weisheit, die in ihr vorhandene Summe des Wohlſeyns der Güte, und die in ihr befindlichen vernünftigen Weſen der Heiligkeit und Gerech-

tigkeit Gottes *). Nicht alſo die (relative) Offenbarung ſeiner Majeſtät für die vernünftigen Weſen (was nur ein untergeordneter Zweck iſt), ſondern die Offenbarung ſeiner Vollkommenheit um ſein ſelbſt willen (abſolut gedacht) müßte der höchſte Zweck der Weltſchöpfung ſeyn [384]). Doch mehr hierüber zu ſagen, wäre überflüſſig, da uns der Entzweck des Weltalls zu wiſſen nicht nöthig iſt, und die Schrift darüber uns nichts geoffenbart hat. Denn dieſe, wenn ſie ſagt, Gott habe die Glückſeligkeit der Geſchöpfe beabſichtigt (Pſ. 104. Pſ. 8, 5 ff. Pſ. 119, 64. Apoſt. 14, 17. 17, 24.), oder ſeine Verherrlichung (Pſ. 19, 1 ff. 138, 5.), will damit nicht behaupten, daß dieſes der Zweck des Weltganzen, ſondern nur, daß es einer der erkennbaren Mittelzwecke der irdiſchen Dinge ſey. Es ſcheint auch nicht nöthig, ſich in Speculationen über den Zweck des Weltganzen tiefer einzulaſſen, da es uns genug iſt, zu wiſſen, wozu wir, die Menſchen, erſchaffen ſind, oder welches die Beſtimmung des Menſchen ſey. Dieſe ergibt ſich aber mit Sicherheit aus ſeinen Anlagen und Kräften. S. §. 115.

Hieraus erhellt, was ſich über die Behauptung, daß dieſe Welt die beſte ſey, ſagen läſſet [385]). Die Welt

---

*) Juſtinus Martyr. (Aristotel. dogm. evers. p. 111.) ſagt: Gott habe die Welt geſchaffen πρὸς ἔνδειξιν τῆς θείας αὐτοῦ δυνάμεως, Origenes (περὶ ἀρχῶν, II, 9. 6.): „Deus, cum in principio crearet ea, quae creare voluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam, nisi propter se ipsum, i. e. bonitatem suam.

384) Melanthon und Chemnitz ſetzen den Zweck der Schöpfung darein: Deum voluisse innotescere et se conspici. (S. Chemnitz loci P. I. p. 109.)

385) C. A. Creuzer, Leibnitzii doctrina de mundo optimo sub examen denuo vocatur. Lips. 1795. 8. Fr. Chr. Baumeister, historia doctrinae recentius controversae de mundo optimo. Görl. 1741. 4. J. G. Daries philoſophiſche Nebenſtunden, 3 Samml. (Jena 1751. 8.) Teutſcher Merkur Sep-

verhält ſich zu dem Zweck, für welchen ſie Gott ſchuf, als Mittel. Da nun Gott, als der Weiſeſte, die beſten Mittel für ſeine Zwecke wählen kann und muß, und als der Allmächtige auch jedes Mittel, das er will, gebrauchen kann; ſo muß auch die Welt das beſte Mittel ſeyn, ſeinen Entzweck zu erreichen. Die Welt iſt die beſte, kann alſo nichts Anderes heißen, als: ſie iſt die zweckmäßigſte für die Erreichung der göttlichen Zwecke. Da wir nun aber jenen Entzweck Gottes nicht kennen; ſo iſt es auch nicht möglich, in der Erfahrung nachzuweiſen, daß die Welt ſich wirklich zu dem Entzwecke des Schöpfers wie das vollkommenſte Mittel verhalte. Alle ſolche Nachweiſungen mußten alſo an der Mangelhaftigkeit unſrer Kenntniß von der Welt, von der Zukunft und von dem Zuſammenhange des Ganzen nothwendig ſcheitern, und konnten nur, beſonders da man die Glückſeligkeit für den höchſten Zweck der Welt erklärte, Spöttern, wie *Voltaire*, zu Waffen dienen, durch welche ſie den Glauben an Gott und Vorſehung untergruben. Wir müſſen uns daher beſcheiden, a priori die Ueberzeugung zu begründen, daß die Welt das beſte Mittel für Erreichung des Entzwecks Gottes ſeyn müſſe, ohne jedoch die Wahrheit dieſes Zwecks in der Erfahrung nachweiſen zu wollen. Mehr verlangt auch die Schrift nicht, denn das Gen. 1. oft wiederkehrende טוב מאד (der hebr. Superlativ) heißt das *Zweckmäßigſte*, nicht das *Glücklichſte*; denn es wird auch auf die lebloſen Dinge bezogen [386].

---

temb. 1788. J. G. *Töllner* die Lehre von der beſten Welt, die Lehre Chriſti Matth. 13, 24 ff. In ſeinen kurzen vermiſchten Aufſätzen 1 Bd. S. 154. *Leibnitz*, Essais de Theodicée, ed. 2. Amstol. 1747. 8.

386) Die von *Cruſius* bejahte Frage: ob mehr als eine beſte Welt möglich war, iſt überflüſſig, da uns nur die wirklich gewordene, nicht aber die mögliche Welt intereſſirt, und ſie iſt zu verneinen, wenn man bedenkt, daß zwei Welten, die ſich zu dem höchſten Zweck der Schöpfung als gleich vollkommene Mittel verhalten, wohl nicht verſchieden ſeyn können, ſondern identiſch ſeyn müſſen. Vergl. *Töllners* kurze vermiſchte Aufſätze 1 B. S. 237.

§. 89.
Beſchaffenheit des Schöpfungsacts.

Die Art und Weiſe (modus), auf welche Gott die Welt geſchaffen hat, iſt uns ganz unbekannt, und muß es bleiben, da überhaupt jede unmittelbare Wirkung Gottes uns ſchlechterdings unbegreiflich iſt. Nur ſo viel ſieht die Vernunft ein, daß Gott keines Mittels, keiner Bewegung bedurfte, um ſeine Vorſtellung vom Weltall zu realiſiren, ſondern daß dazu nichts als ſein Wille erfordert wurde. Gott wollte, daß ſeine Vorſtellung von der Welt außer ihm wirklich werde, und die Welt ward wirklich. Nur ſo viel alſo können wir ſagen, daß die Schöpfung ein Act des göttlichen Willens iſt, deſſen nähere Beſchaffenheit uns jedoch unbekannt bleibt, deſſen Wirklichkeit wir aber als ein Geheimniß der Religion glauben (πίστει νοοῦμεν etc. Hebr. 11, 3.). Um dieſes zu bezeichnen, bedient ſich die Schrift des anſtändigſten Bildes, des Sprechens, anthropopathiſch, weil der Menſch ſeinen Willen durchs Sprechen kund thut, und zum Befehl macht. Geneſ. 1. Pſ. 33, 6. 9., wo ſprechen und befehlen (d. i. wollen) parallel ſind; Hebr, 11, 3. Jeſ. 48, 13. wo rufen קָרָא gleichfalls vom Befehl zu verſtehen iſt; wofür Jer. 32, 17. die Allmacht (alſo die Beſchaffenheit des göttlichen Willens), Eph. 1, 11. und Apok. 4, 11. aber der Wille ſelbſt genannt wird. — Was jedoch das N. Teſt. nicht näher erklärt, darüber finden wir Geneſ. 1. eine genauere Erzählung.

§. 90.
Die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte.

Die Nachrichten, die wir Geneſ. Kap. 1. und 2. über den Hergang der Schöpfung finden, ſind in neuern Zeiten verſchieden beurtheilt worden. Die Meinungen hierüber zerfallen in zwei Hauptklaſſen: 1) die Meinung derjenigen, welche die moſaiſchen Nachrichten für hiſtoriſche Wahrheiten halten. Dieſe herrſchte bis in die neuern Zeiten allgemein, und auch Morus, Reinhard und Storr blieben ihr

treu, jedoch mit der Modification, daß ſie Geneſ. 1, 1. von dem Weltall, die folgende Geſchichte aber nur von der Ausbildung der Erde verſtanden. Auch die Kirchenväter, obgleich manche die Schöpfungsgeſchichte zu einem allegoriſchen Sinne deuteten, wie Theophilus, Origenes, betrachteten ſie doch als wahre Geſchichte, welche Origenes (contra Cels. I, 19.) aus göttlicher Inſpiration ableitete. Andere, wie Auguſtin (de Genesi I, 5. 6.), Hippolytus (in Genes.), Johannes Damascenus (II, 5.) fanden in dem erſten Verſe der Geneſis die Schöpfung der Materie, und in den folgenden Verſen die Bildung der Materie zu der Form einer Welt beſchrieben. 2) Die Meinung derjenigen, welche in den moſaiſchen Nachrichten keine hiſtoriſche Wahrheit erkennen. Dieſes iſt die Anſicht der meiſten Theologen neuerer Zeit, denen auch Döderlein, Ammon, Henke, Wegſcheider, Schleiermacher, Haſe, beigetreten ſind. Doch iſt ihr Urtheil über den Urheber, die Abſicht, den Umfang und die Natur der moſaiſchen Erzählungen ſehr verſchieden. Denn a) was den Urheber dieſer Erzählungen betrifft, ſo hielten einige den Moſes ſelbſt für den Verfaſſer; andere glaubten, er habe bloß frühere Traditionen aufgeſchrieben; andre, er habe einige ältere ſchriftliche Aufſätze über die Schöpfung vorgefunden, und ſie an die Spitze ſeiner Erzählungen geſetzt; andre endlich meinten, der ganze Pentateuch, und namentlich das erſte Kapitel der Geneſis, ſeyen ſpätern Urſprungs. In Rückſicht b) der Abſicht, aus welcher Moſes die Schöpfungsgeſchichte ſeinem Werke vorgeſetzt habe, waren einige der Meinung, Moſes habe dadurch die Feier des ſiebenten Tags (des Sabbaths) ſanctioniren wollen, ſ. Geneſ. 2, 3. Exod. 20, 11. 23, 12. 31, 17.[387]), andere aber, wie Döderlein, er habe durch dieſe

387) Paulus in ſ. neuen Repertor. für bibl. und morgenl. Lit. 2 B. S. 209 ff. Dagegen Gablers neuer Verſuch über die moſ. Schöpfungsgeſch. aus der höhern Critik, 1795. 8. wo behauptet wird, die auf den Sabbath Bezug habenden Verſe ſeyen interpolirt.

Erzählung den Glauben an einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, bei ſeinem Volke feſter zu begründen geſucht; andre, wie Henke, verbanden beide Abſichten mit einander, und Hugh*) endlich meinte, Moſes habe die Iſraeliten vor dem Aberglauben der Aegypter bewahren wollen, daß jeder der ſieben Tage von einem Planeten regiert werde. In Rückſicht c) des Umfangs glaubten mehrere, Moſes habe die Schöpfung der ganzen Welt beſchreiben, andere [388]) aber, er habe vom 2ten Vers an nur die Ausbildung, oder auch die erneuerte Umbildung des Erdkörpers darſtellen wollen. In Rückſicht d) der Natur der Erzählung endlich betrachtete man ſie bald als einen geſchichtlichen Mythus, bald als ein Philoſophem, bald als eine philoſophiſche Dichtung, bald als die Erklärung einer Hieroglyphe [389]).

Die wichtigſten Gründe, warum man in der moſaiſchen Erzählung keine wahre, dem Moſes von Gott in-

---

*) Jo. Leonh. Hugh: de opere sex dierum commentat. Frib. 1821. 4.

388) J. G. Roſenmüller Abhandl. über die älteſte Geſchichte der Erde, aus dem Latein. (antiquiss. telluris historia a Mos. Genes. I. descripta. Ulm. 1778.) überſ. Nürnb. 1782. 8. J. G. Töllners theol. Unterſuch. 1. Thl. S. 325. Jeruſalems Betracht. 2 Thl. S. 557. Daß von der Ausbildung der Erde die Rede ſey, behaupteten auch viele, die in der moſ. Erzählung göttl. Offenbar. annahmen, z. B. Morus, Michaelis, Baumgarten-Cruſius (Vernunft und Schrift ꝛc. 3. Thl. S. 142 ff.).

389) Das Hauptwerk in dieſer Materie iſt: J. G. Eichhorns Urgeſchichte, herausgeg. von J. Ph. Gabler, 1 Thl. 1790. 2 Thl. 1 u. 2 B. 1792. 8. — Außerdem Herder, älteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts, 2 Thle. Riga 1774 und 76. gr. 4. J. G. Haſſe, Entdeckungen der älteſten Erd- und Menſchengeſchichte, aus näherer Beleuchtung ihrer Quellen. 1 Thl. Halle und Lpz. 1801. 2ter Thl. 1805. 8. W. A. Teller, (die älteſte Theodicee, oder Erklärung der drei erſten Kap. im erſten Buch der vormoſaiſchen Geſchichte. Jena 1803. 8. Gegen Teller vertheidigte die gewöhnliche Anſicht J. A. de Luc: principes de Theologie, de Theodicée et de Morale, en reponse à Mr. le D. Teller. Hannovre 1803. 8.

ſpirirte, Schöpfungsgeſchichte anerkennt, ſind dieſe: 1) fänden ſich bei andern Völkern des Alterthums, beſonders des Morgenlandes, ähnliche Sagen und Mythen, von gleichem Alter, wie die moſaiſche, woraus man alſo ſchließen müſſe, daß bei ihnen allen ein und derſelbe Mythos zum Grunde liege, und daß folglich auch bei Moſes keine Offenbarung zu ſuchen ſey [390]), dagegen die ältern Theologen mit den älteſten Kirchenvätern meinten, daß alle Mythen jener Völker aus der, den Stammvätern des menſchlichen Geſchlechts ertheilten, und von Moſes aufgeſchriebenen, göttlichen Offenbarung abzuleiten ſeyen. — 2) Beſtehe das erſte Buch Moſis beinahe ganz aus hiſtoriſchen Fragmenten, von denen Moſes nicht der Verfaſſer, ſondern der Sammler ſey; und namentlich ſeyen über die Schöpfung zwei Aufſätze verſchiedener Verfaſſer vorhanden, nämlich Geneſ. Kap. 1. und Kap. 2. V. 1—3. und ſodann Kap. 2, 4 ff. [391]), welche ſich beſonders da-

---

390) Die allgemeinen morgenländ. Sagen in der Geneſis; von C. G. Enkelmann in Henke's Muſ. 2 Bd. 4 St. Fulda in Paulus Memorabil. 2 Thl. S. 107. Beiträge zur Beförd. des vern. Denk. ꝛc. 1 Heft S. 76 ff. Ph. Howard Geſchichte der Erde und des Menſchengeſchl. nach der Bibel, vergl. mit den Kosmogonien ꝛc. A. d. E. von Lehzen. Hannov. 1799. 8. Dornedden in Eichhorns Biblioth. der bibl. Lit. 10 B. 2 und 5tes St. Euseb. praep. Ev. L. I. c. 10. Diod. Sic. L. I. c 7. Ovid. Metam. I. 1—3. Fried. Puſtkuchen, hiſtoriſch-krit Unterſuchung der bibl. Urgeſchichte. Halle 1823. 8. H. A. Ewald, die Compoſition der Geneſis kritiſch unterſucht. Braunſchw. 1823 8. Vergl. die ausführl. Literatur hierüber in der Syſtemat. Entwickl. S. 458—463.

391) D'Astruc conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroit, que Moise s'est servi pour composer le livre de la Genèse. Bruxell. 1753 8. Auch Deutſch: Muthmaßungen in Betreff der Originalberichte, deren ſich Moſes ꝛc. Frankf. 1783. 8. J. F. W. Möller, über die Verſchiedenheit des Styls der beiden Haupturkunden der Geneſis in gewiſſen Stellen. Gött. 1792. 8. Eichhorns Urgeſchichte, herausg. von Gabler. Nachtigal's und Fulda's Anmerk. 11. angeführte Schriften. K. D.

durch unterſcheiden, daß die eine Urkunde von Gott den Namen Elohim, die andere aber den Namen Jehovah-Elohim gebrauche. — 3) Ständen dieſe beiden Erzählungen mit einander im Widerſpruch, oder wichen wenigſtens ſo bedeutend ab, daß man wohl ſehe, es würden bloß menſchliche Philoſopheme verſchiedener Verfaſſer vorgetragen [392]). — 4) Enthalte die Vorſtellung von ſechs Bildungstagen der Welt eine Art von Mühſeligkeit, die nur bei Menſchen Statt finde und Gottes unwürdig ſey (Död. ebendaſ. S. 48.). — 5) Sey die Beſtätigung der Sabbathsfeier nicht nur an ſich, ſondern auch, weil ſie bloß auf die Juden Bezug habe, ein viel zu geringer Zweck, als daß ihn Gott bei der Schöpfung des Weltalls vor Augen gehabt haben könne. — 6) Stehe die moſaiſche Erzählung mit Hiob 38, 7. in Widerſpruch, nach welcher Stelle die Geſtirne eher erſchaffen worden ſeyen, als die Erde; wogegen aber zu erinnern iſt, daß auch Geneſ. 1, 1. der Himmel eher genannt wird als die Erde. — 7) Widerlege das N. T. (wie Ammon summa th. chr. p. 95. erinnert) ſtillſchweigend die moſaiſche Erzählung, beſonders die heilige Ruhe des ſiebenten Tags, Joh. 5, 17. Matth. 12, 8. Gal. 3, 24. Hebr. 8, 13. und 8) endlich ſey die moſaiſche Erzählung in ſich ſo beſchaffen, daß man ſie nicht für wirkliche Geſchichte halten könne. Denn a)

Ilgen: die Urkunden des Jeruſalemiſchen Tempelarchivs in ihrer Urgeſtalt auch unter dem Titel: Die Urkunden des erſten Buches Moſis in ihrer Urgeſtalt.) 1 Thl. Halle 1798. gr. 8.

392) „Die Vorſtellungen in der erſten Urkunde ſind weit erhabener, als in der zweiten. Nach der erſten werden Mann und Weib zugleich erſchaffen, nach der zweiten wird Eva erſt nach Adam gebildet. In der erſten entſprießen Bäume und Kräuter ſogleich aus der Erde, in der zweiten aber ſind noch keine vorhanden, weil es noch nicht geregnet hat, und noch niemand da iſt, der das Land bauet, und es müſſen vorher Wolken aufſteigen, die das Land befeuchten. Von der Ausbildung der Erde in ſechs Tagen findet ſich in der zweiten keine Spur, und ſie läßt vielmehr den Menſchen eher entſtehen, als den Garten mit ſeinen Bäumen.“ (Döderl. chr. Rel. Unt. Th. 7. S. 45.)

würde das Licht drei Tage vor der Sonne vorhanden geweſen ſeyn, und die Abwechslung zwiſchen Tag und Nacht ohne die Sonne ſchon Statt gefunden haben; b) ſollen die Gewächſe eher vorhanden geweſen ſeyn als die Sonne; c) ſey zwiſchen den Werken des vierten Tages und den Werken der übrigen Tage eine ungeheure Disproportion, welche ſich mit der Weisheit des Schöpfers nicht vereinigen laſſe; d) ſey die Beſtimmung der Geſtirne, daß ſie die Erde erleuchten und die Feſte bezeichnen ſollen, offenbar fehlerhaft und Gottes unwürdig.

Auf alle dieſe Gegengründe haben die, welche in Moſis Erzählung Offenbarung fanden, nicht Rückſicht genommen, weil ſie zu ihrer Zeit nicht alle bekannt waren. Reinhard (Dogm.) glaubt allen Schwierigkeiten zu entgehen, wenn er bloß Geneſ. 1, 1. von der Weltſchöpfung, das Uebrige aber von der Ausbildung der Erde verſteht. Auch Morus (comment. I. p. 296) iſt dieſer Meinung, und gibt dieſes als die Hauptſache der moſ. Erzählung an: 1) daß ſie lehre K. 1. V. 1. Gott ſey Schöpfer der Welt, und habe alles geordnet, jedem Dinge ſeine Beſtimmung gegeben, und 2) daß ſie erzähle V. 2 ff., daß die Erde nicht plötzlich, ſondern successione quadam eaque celeriore ſich zu ihrem jetzigen Zuſtande ausgebildet habe [393].

---

393) Dabei vertheidigt er die Glaubwürdigkeit der moſ. Erzählung durch folgende Gründe: 1) weil das, was hier erzählt werde, in der heiligen Schrift überall als hiſtoriſche Wahrheit vorausgeſetzt, und der ſechs Schöpfungstage ſogar Hebr. 4, 4. gedacht werde; 2) weil der Pentateuch ein ganz hiſtoriſches Buch ſey (totus est liber historicus) und ſich bloß mit Erzählung von Thatſachen beſchäftige: folglich auch Geneſ. 1. Geſchichte enthalten müſſe; wobei er aber zugibt, daß der Pentateuch auch einige carmina inserta habe, aber meint, daß jedoch, wenn auch Geneſ. 1. ein ſolches carmen ſey, darin Thatſachen erzählt würden. 3) Weil alle zugeſtänden, daß Geneſ. 1, 1. eine Thatſache enthalte, ſo müßte auch die übrige Erzählung Thatſachen enthalten, wobei er aber geſteht, daß einiges, wie das Sprechen Gottes, tropiſch, und einiges andere, wie z. B. die Beſtimmung der Geſtirne, κατ'

Doch alle Erklärungen, welche die moſ. Stelle nur von einer Erdſchöpfung verſtehen, thun ihr Gewalt an, indem es doch ſehr offenbar iſt, daß der Verfaſſer die Schöpfung des Weltganzen, d. i. des Himmels und der Erde (V. 1.) beſchreiben will. Er ſpricht von der Schöpfung des Weltalls, nach den damaligen aſtronomiſchen Kenntniſſen, nach denen Himmel und Erde ein erſchöpfender Ausdruck fürs Weltganze iſt; daher man ihn auch in der ganzen h. Schrift findet. Darum aber, weil die alte Welt die Geſtirne nur als Theile des Himmels betrachtete, die Erde aber als den Hauptttheil des Weltganzen anſah, muß man auch bei V. 3. 4. an die Erſchaffung der Himmelskörper denken. Auch wird nichts gewonnen, wenn man unter den Schöpfungstagen nicht eigentliche Tage, d. i. die Zeit des Umſchwungs der Erde um ihre Achſe, ſondern längere Zeiträume (wie יוֹם oft bei den Propheten bezeichnet) verſtehet, oder dieß bloß für willkürliche Einkleidung hält, durch welche Moſes die Reihe

---

ὄψιν geſagt ſey. — Was von der Sonne geſagt werde, ſey nicht de sole producto, ſondern de sole redacto zu verſtehen; daß die Erzählung ein Mythus ſey, könne mit nichts bewieſen werden; ihre Wahrheit werde durch die Erklärung Gottes Exod. 20, 11. 31, 17. beſtätigt; ſie könne aber bei ihrer Einfachheit weder einer phyſiſchen noch einer mathematiſchen Theorie der Erdbildung zur Baſis dienen. — Storr (Lehrb. der chriſtl. Dogmat. 307 f. u. 311.) erinnert: daß, wenn die Schöpfungsgeſchichte eine Dichtung Moſes ſey, um das Sabbathgeſetz zu empfehlen, ein ſolcher frommer Betrug mit der beglaubten Auctorität eines göttlichen Geſandten ſtreite; daß Gott bei der Zeitfolge in der Ausbildung der Erde die Abſicht gehabt zu haben ſcheine, theils den Engeln, die bei der Schöpfung zugegen geweſen wären (Hiob 38, 4—7.), durch den Anblick der allmäligen Ausbildung der Erde eine anſchauliche Vorſtellung von jener Schöpferkraft und Weisheit zu geben, theils den Menſchen in einer unſerer Faſſungskraft angemeſſenen, aber doch wahren Erzählung, ſeine Zwecke klar vor Augen zu ſtellen; daß unter dem Licht, das die Scheidung zwiſchen Tag und Nacht bewirkte, nicht gerade Sonnenlicht zu verſtehen ſey, und daß die göttliche Allmacht zur Hervorbringung der Gewächſe keiner Sonnenhitze beburft habe.

der Schöpfungen habe anſchaulicher machen wollen. Denn die ausdrückliche Erwähnung, daß die Tage aus Abend und Morgen entſtanden ſeyen, deutet zu offenbar auf den gewöhnlichen Sinn von יום hin. Es iſt daher verlorne Mühe, die von Moſes erzählten Bildungen durch die Phyſik beweiſen zu wollen [394]).

Es iſt aber auch nicht nöthig, da nur die Geneſ. 1, 1. vorgetragene Wahrheit, daß Gott Schöpfer des Weltalls ſey, zum Gebiete der Religion, der Hergang der Schöpfung aber und die Ausbildung des Erſchaffenen zur Phyſik und Geologie gehört. Ueberhaupt aber haben wir nach §. 17—20. die moſaiſche Schöpfungsnachricht, (die Moſes ſeiner Erzählung vorſetzte, um ſeinem Volke die große Wahrheit, daß Jehovah der einzige Elohim, und der Schöpfer der Welt ſey, deſto feſter einzuprägen), nicht als göttlich geoffenbarten Unterricht zu betrachten, wofür ſie Moſes auch nirgends erklärt; beſonders, da außer 2 Moſ. 20, 11. 31, 17. die moſaiſche Erzählung nirgends in der Schrift, und am wenigſten im N. Teſt., weiter erwähnt wird, und das N. Teſt. nichts wiederholt, als den religiöſen Satz: daß Gottes Wille dem Weltall das Daſeyn gegeben habe [395]).

---

394) Ge. Chr. Silberſchlag, neue Theorie der Erde. Berl. 1764. 8. Joh. Eſ. Silberſchlag, Geogonie. Berl. 1780—83. 3 Thle. 4. F. W. Sack, Geologie. Bresl. 1785. 8. Deſſen Anhang zur Geologie. Ebend. 1785. G. W. Maier, Verſuch über die erſte Bildung der Erde nach Moſes Bericht. Baſel 1795. 8.— J. A. de Luc lettres phyſiques et morales ſur l'hiſtoire de la terre et de l'homme. à la Haye 1779. VI. B. 8. (Deutſch überſetzt von Gehler in 2 Bänden.)

395) Luther in ſeiner Vorrede zur Geneſis (Walchs Ausgabe 1 Thl. S. 2.) ſagt: „es iſt in der Kirche bisher noch keiner geweſen, der da (in der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte) alles überall „eigentlich und richtig genugſam ausgelegt hätte, ohne daß die „Lehrer ſo gar mancherlei ſeltſame und unzählige Fragen über dieſem Kapitel unter einander gemengt haben; alſo, daß daraus „wohl zu ſehen iſt, daß Gott dieſe Majeſtät ſeiner Weisheit und „rechten Verſtand dieſes Kapitels ihm ſelbſt vorbehalten, und uns

2) Von der Vorſehung.

§. 91.

Erhaltung und Regierung der Welt.

Da Gott bei der Schöpfung der Welt einen Entzweck hatte, zu dem ſich die Welt als Mittel verhält, und den er durch die Weltſchöpfung realiſiren wollte; ſo muß Gott auch die Welt im Daſeyn erhalten, und die Reihe der in ihr ablaufenden Thätigkeiten ſo leiten, daß ſie den Entzweck, für den er ſchuf, erfüllen. Denn nach ſeiner Weisheit und Unveränderlichkeit kann er ſeine Rathſchlüſſe weder ändern noch aufgeben: und nach ſeiner Güte, nach welcher er den empfindenden Geſchöpfen das ihnen beſtimmte Gute gewiß ertheilt, wird er allen Anſtalten und Einrichtungen, die dazu führen, Dauer und Feſtigkeit geben.

Beides, die Erhaltung und Regierung der Welt, benannten viele Theologen (z. B. Calov, Reinhard, Döderlein, Henke, Morus) mit dem allgemeinen Namen der Providenz, providentia, προόνοια (Sap. 14, 3. 17, 2.), und definirten ſie: „ea Dei actio, qua mundum univerſum perpetuo conſervat et omni tempore ſapienter adminiſtrat" (Reinhard S. 216.) Andere aber, z. B. Baumgarten, de Wette und Ammon, begreifen unter Providenz bloß die Regierung der Welt, welcher auch der deutſche Ausdruck Vorſehung, ſo wie das latein. providentia, und das griech. προόνοια beſſer entſpricht, und rechnen die Erhaltung zur Schöpfung. Doch bezeichnen alle dieſe Worte eigentlich einen engern Begriff, als der der göttlichen Weltregierung iſt; denn ihre Bedeutung iſt

---

„das insgemein hat wiſſen laſſen, daß die Welt einen Anfang „gehabt, und aus Nichts von Gott erſchaffen ſey. Eine ſolch ge„mein Erkenntniß kann man aus dem Text klar haben. Was aber „inſonderheit ein jeglich Stück für ſich anbetrifft, darin iſt ſehr „viel, deß man nicht gar gewiß ſeyn kann, und davon unzäh„lige Fragen hin und wieder aufgebracht werden."

eigentlich: Vorherſehung, Vorſorge für die Zukunft, Klugheit[396]), daher ſich auch Morus lieber des Worts Procuratio bediente. Auch kommen dieſe Ausdrücke in der Schrift nicht vor[397]). Die ältern Theologen, welche providentia in ſo weitem Sinne nahmen, z. B. Calov, Buddeus, löſeten ſie dann in tres actus auf, nämlich in conservationem, concursum und gubernationem; einige aber rechneten den concursus mit zur Erhaltung. Beſſer ſcheint es, die Erhaltung und Regierung der Welt zu trennen. Denn 1) iſt die Erhaltung offenbar, wenigſtens in unſern Vorſtellungen, ein anderer Act des göttlichen Willens, als die Regierung, da jene ſich auf die Fortdauer der Welt in der Zeit, dieſe aber auf die Beſchaffenheit der in ihr vorgehenden Veränderungen bezieht; und 2) läßt es ſich denken, daß Gott die Welt erhalte, aber ſie doch nicht regiere, ſondern die Veränderungen in ihr nach der Wirkung der in ſie gelegten Naturkräfte geſchehen laſſe. Vielmehr kann man die Erhaltung als eine fortgehende oder mittelbare Schöpfung betrachten (ſ. §. 85.), ſo wie ſie auch die Scholaſtiker creationem continuam nannten.

---

396) So beim Cicero de nat. Deor. L. II. c. 22., wo es heißt: „talis igitur mens mundi cum sit, ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit, (graece enim πρόνοια dicitur) haec potissimum providet, et in his maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulcritudo sit, atque omnis ornatus.“

397) In der heil. Schrift kommt kein allgemeines Wort für Providenz vor; denn visio Geneſ. 22, 8. 1 Sam. 16, 6. Ezech. 20, 6. — ordinatio Pſ. 119, 91. — servatio Pſ. 36, 7., welche die ältern Theologen anführten, bezeichnen nur Theile der Providenz. Die Apokryphen haben πρόνοια Weisheit 14, 3. ἐπόπτης πάντων 3 Makk. 2, 21. — ὁ πάντα ἐφορῶν 2 Makk. 15, 2. — διακυβερνῶν πᾶσαν κτίσιν 3 Makk. 6, 2.

§. 92.
a) Erhaltung der Welt.

Unter Welterhaltung verſteht man den Act des göttlichen Willens, durch den die Welt fortfährt, ununterbrochen zu ſeyn [398]). Da man an der Welt Materie und Form unterſcheidet, ſo muß ſich auch die Erhaltung auf beides beziehen. Gott erhält alſo 1) die Subſtanzen, aus denen die Welt beſteht (res simplices), d. h. er macht, daß die Subſtanz der Welt ſtets fortdauert. Dieſer Erhaltung, welche der Vernichtung (annihilationi) entgegengeſetzt iſt, widerſtreitet es nun nicht, daß die äußere Form, unter welcher die Subſtanzen erſcheinen, und ihre Verbindung unter einander bisweilen verändert werden, daß alſo Pflanzen, Thiere abſterben, der Fels verwittert u. ſ. w. Denn in allen dieſen Fällen bleibt die Subſtanz unverloren und nimmt nur eine andere Geſtalt an, tritt mit andern Subſtanzen in eine neue Verbindung. — Gott erhält aber auch 2) die Form der Welt (den nexum cosmicum), d. i. die Verbindung dieſer Subſtanzen zu einem harmoniſchen Ganzen. Denn außerdem würde die Welt nicht die Welt bleiben, die er erſchuf, und ſie würde aufhören, den

398) Reinhard: ea Dei actio, qua fit, ut mundus esse pergat. Döderlein: voluntas de duratione existentiae creaturarum. Carpov: continuatio voluntatis divinae de rerum existentia. Wenn man bei der Schöpfung Gott als immanente Urſache der Welt denkt, ſo iſt die Erhaltung in der Schöpfung mit begriffen. Unſre Dogmatiker vor Buddeus erklärten die Erhaltung für einen fortgehenden influxus Gottes in die Welt. Objectiv iſt freilich Schöpfung, Erhaltung und Regierung ein ewiger Rathſchluß Gottes; aber ſubjectiv in unſrer Vorſtellung ſind es allerdings drei Wirkſamkeiten, die wir uns verſchieden denken müſſen, und die daher auch im Vortrage einzeln zu betrachten ſind. Schleiermacher (1 B. S. 236) erklärt die Begriffe: Erhaltung, Regierung, Concursus, nur für eine allgemeine ſubjective Betrachtungsweiſe der allgemeinen Abhängigkeit, wofür er S. 238 die allgemeine Formel ſubſtituirt: „alles, was uns als ein Theil der Welt bewegt, beſteht als ſolcher nur durch Gott.“

Zweck, für welchen er ſie ſchuf, zu erfüllen. Zu dieſem Theile der Erhaltung gehört, daß Gott a) die Kräfte und Geſetze der unorganiſchen Natur, auf denen die Geſtaltung und Verbindung der Weltkörper beruht, und b) die Kräfte und Bedingungen des Lebens und der Fortpflanzung der organiſchen Natur und der lebendigen (thieriſchen und geiſtigen) Geſchöpfe fortdauern läſſet. Durch Fortdauer der Zeugungskraft erhält Gott alle Geſchlechter und Arten der erſchaffenen Dinge, welche er für nöthig erachtet; erhält daher auch die Kräfte, durch welche die Individuen leben, und ſich fortpflanzen, und ſorgt für die Nahrung eines jeden Geſchlechts.

Daß Gott die Welt erhalte, folgt nothwendig daraus, weil er ſie erſchaffen hat. Da nämlich Gott allein nothwendig exiſtirt, die Welt aber ein Syſtem eingeſchränkter Dinge iſt; ſo kann ſie den Grund ihrer Fortdauer nicht in ſich ſelbſt haben, ſondern er muß in Gott, dem einzigen nothwendigen und einzig unabhängigen Weſen liegen. Die Erhaltung iſt daher nichts Anderes als die Dependenz der erſchaffenen Dinge vom Schöpfer, bezogen auf die einzelnen Momente der Zeit. — Sehr richtig bemerkt Stäudlin (Lehrb. S. 273.), daß die Erhaltung ein aus metaphyſiſchen Gründen entſtandener Begriff ſey, und daß ſie nicht, wie viele (z. B. Döderlein) verſucht haben, aus der Erfahrung hergeleitet werden könne. Denn wenn man auch zugibt, daß a) nach der Erfahrung alle Geſchlechter und Arten der erſchaffenen Dinge beſtehen, ungeachtet viele ſteten Gefahren und Verfolgungen ausgeſetzt ſeyen; b) daß die Geſtirne in ihren einmal geordneten Verhältniſſen und Bewegungen unverrückt verharrten, und c) daß ein weiſes Gleichgewicht (temperamentum) zwiſchen den erſchaffenen Dingen bemerkbar ſey, z. B. in dem Verhältniſſe des männlichen und weiblichen Geſchlechts, in der Seltenheit giftiger Kräuter und reißender Thiere, und in der ungeheuren Frequenz der nützlichen und wohlthätigen Dinge: ſo iſt doch daraus

nichts Gewiſſes zu ſchließen. Denn a) ſind dieſe Erfahrungen viel zu jung, indem man noch nicht einmal alle Geſchlechter und Arten der erſchaffenen Dinge auf unſerm Erdkörper kennt, und Naturkunde und Aſtronomie erſt in neuern Zeiten einige Vollkommenheit erlangt haben; b) kann daraus nicht bewieſen werden, daß vom Anfange der Schöpfung alles ſo geweſen ſey, wie es jetzt iſt, ſondern höchſtens nur dieſes: daß ſeit Menſchengedenken keine merkliche Veränderung in der Schöpfung bemerkt worden ſey; nnd c) endlich zeigt die Erfahrung gewiſſe Erſcheinungen, welche den ganzen Erfahrungsbeweis für die Erhaltung unſicher machen. Denn man hat nicht nur in neuern Zeiten Spuren entdeckt, daß einige Geſchlechter der Thiere (z. B. das Geſchlecht des Mammouth, und mehrerer Muſchelarten), die ſich nur noch verſteinert finden, ausgeſtorben ſind *), ſondern auch, daß unſre Erde und der Mond große Revolutionen ihres Zuſtandes erlitten haben, und daß die Säcularabnahme der Schiefe der Ekliptik unläugbar iſt, wodurch, wenn ſie endlich gleich Null wird, der Zuſtand der Erde eine große Veränderung leiden muß. — Ueberhaupt aber kann die Erfahrung nur eine gewiſſe Stetigkeit der Geſetze, nach denen die Naturkräfte wirken, darthun, nicht aber, daß dieſe Stetigkeit eine fortgehende Wirkung eines göttlichen Willens ſey. Auch läßt es ſich aus philoſophiſchen Gründen nicht beſtreiten, daß nicht Gott große Veränderungen in der Materie und Form der Welt ſeit der Schöpfung zuträglich gefunden haben ſollte, oder in Zukunft finden dürfte; vielmehr findet es die Vernunft nicht unwahrſcheinlich, daß manche Subſtanzen nur einen in einer gewiſſen Zeit erreichbaren Zweck haben (namentlich die phyſiſchen), und daher von Gott, wenn ſie dieſen Zweck erreicht haben, wieder vernichtet, oder doch gänzlich verändert werden können. Denn da der Grund der Erhaltung der einzelnen Subſtanzen in ihrem Verhältniß zu

*) Die vollſtändigſte und lehrreichſte Schrift hierüber iſt die „Petrefactenkunde" von E. F. von Schlotheim. Gotha 1821. und Nachträge zur Petrefactenkunde, von demſelben. Gotha 1821.

den Abſichten Gottes geſucht werden muß; ſo wird, wenn ſie die göttlichen Abſichten erfüllt haben, auch kein Grund ihrer fernern Erhaltung mehr vorhanden ſeyn. Eben ſo iſt es auch nicht unwahrſcheinlich, daß es Gottes Abſichten gemäß ſeyn könne, die kosmiſche Verknüpfung der Dinge bisweilen abzuändern. Es iſt daher möglich, daß Gott die Theile ſeiner Schöpfung, welche nicht eine ewige Beſtimmung haben, wie die moraliſchen Weſen, nicht ewig fortdauern laſſe, ſondern dann, wenn ſie ihre Abſichten erfüllt haben, wieder vernichte, oder ihre Beſchaffenheit weſentlich verändere. (S. Ende der Welt.)

In der Schrift wird Gott die Erhaltung der Welt ſowohl im Allgemeinen, als auch in Rückſicht der einzelnen Theile zugeſchrieben. Pſ. 104, 8—30. 119, 89—91. 148, 5. 6. 145, 15. 16. 147, 9. 14. Matth. 6, 26 f. 10, 29. Joh. 5, 17. Apoſt. 14, 17. 17, 18.[399]).

Von welcher Natur aber die Wirkſamkeit Gottes, durch welche er die Welt erhält, ſey, das iſt uns unerklärlich; ſo wie uns überhaupt die Wirkungen Gottes unerklärlich ſind. Eben ſo iſt man nicht einig darüber geweſen, ob die Erhaltung ein ſtets fortgehender unmittelbarer Act des göttlichen Willens ſey, oder ob Gott den erſchaffenen Dingen ſelbſt die Kraft fortzudauern ertheilt habe, ſo daß er nun unmittelbar nichts mehr wirke, ſondern die Welt durch ihre eigene Kraft beſtehe. Die Schrift denkt wohl unſtreitig an eine fortgehende unmittelbare Wirkung Gottes, wenn ſie ſagt: Gott trage Alles, halte es gleichſam über der Vernichtung empor durch ſeinen allmächtigen Willen. Und dieſe Vor-

---

399) Die Ausdrücke, welche ſie von der Erhaltung, welche im N. Teſt. auch dem Sohne zugeſchrieben wird, gebraucht, ſind *φέρειν τὰ πάντα* Hebr. 1, 3. (vergl. 11, 3.), wo es heißt: er trage Alles mit ſeinem allmächtigen Worte, d. h. er erhalte Alles durch ſeinen Willen. Ferner die Verba *ζῆν*, *κινοῦσθαι*, *εἶναι* Apoſt. 17, 28. *συνίστημι* Koloſſ. 1, 17. עָמַד Pſ. 33, 9. חָיָה Nehem. 9, 6. vergl. Sapient. 11, 25., wo *διατηρεῖν*, Sap. 1, 7., wo *συνέχειν*, und Sir. 43, 26., wo *συγκεῖσθαι* von der Erhaltung geſagt werden.

ſtellung empfiehlt ſich auch dadurch, daß es zweifelhaft ſcheint, ob auch den erſchaffenen Dingen die Kraft ſich ſelbſt zu erhalten mitgetheilt werden könne. Doch wenn man auch zugibt, daß die Erhaltung der Individuen, der Geſchlechter und Arten der Dinge durch die in ſie gelegte Kraft der Fortpflanzung, oder durch eine der Erde mitgetheilte Lebenskraft bewirkt werde; ſo bleibt doch die Erhaltung dieſer Kräfte ſelbſt immer von dem göttlichen Willen abhängig, und wir kommen endlich immer darauf zurück, „daß ſich die Allkraft Gottes an die Kräfte der Natur anſchließt, und Alles mit Leben und Wirkſamkeit durchdringt,“ (Ammon wiſſ. pr. Th. S. 148.), und alſo auch die Mittelurſachen in Leben und Thätigkeit erhält. Bei dieſer Anſicht müſſen und können wir überall Gott als die eigentliche Urſache alles Lebens, als den Vater des großen Weltganzen, durch welchen alle Geſchöpfe leben, weben und ſind, betrachten.

Hierher gehört auch die von den Scholaſtikern ſchon vorgetragene und von unſern ältern Theologen wieder aufgenommene Lehre von dem Concursus Dei. Schon der Ausdruck iſt in der Wiſſenſchaft verwerflich, weil er tropiſch iſt. Eben deßwegen war man auch in der Erklärung dieſes Conc. nicht einſtimmig. Im Allgemeinen ſoll er ſo viel heißen, als cooperatio oder auxilium. Wenn nämlich Gott die erſchaffenen Dinge und ihre Kräfte erhält; ſo glaubte man, es komme Gott auch ein gewiſſer Antheil zu an den Handlungen der lebendigen Weſen. Indem er nämlich während des Handelns ihnen die Kraft zum Handeln erhalte, ſcheine er zu ihren Handlungen mitzuwirken (concurrere ad actiones eorum). Buddeus und andre ſchränkten daher den Concursus nur auf die erſchaffenen Dinge ein, welche ſelbſt die Kraft zu handeln beſitzen; alſo auf die lebendigen Weſen und die Erhaltung ihrer Kräfte bei einzelnen Handlungen. Dieſe Unterſuchung hatte beſonders in ſofern Wichtigkeit, in wiefern man bei der Erhaltung auch einen Antheil Gottes an dem Mißbrauch der natürlichen Kräfte, oder an den ſündlichen Handlungen der Menſchen annehmen zu müſſen ſcheint. Um dieſem zu entgehen, ſetzte man den

Kanon feſt: Deum concurrere ad materiale, non vero ad formale actionis. Unter Materie der Handlung verſtand man aber nicht die Handlung ſelbſt, ſondern die Kraft zum Handeln; und unter Form nicht das Verhältniß der Handlung zum Sittengeſetz, ſondern den Gebrauch jener Kraft, oder die Handlung ſelbſt. *) Nun iſt es wohl richtig, daß Gott zwar die Kraft zum Handeln jedem Menſchen erhält, daß aber der Gebrauch dieſer Kraft Sache des Menſchen, als eines vernünftigen oder freien Weſens, iſt; aber der Ausdruck concursus iſt unbequem, und veranlaßt leicht die falſche Idee, als ob mit den einzelnen Handlungen der Menſchen auch ein beſonderer Act der göttlichen Erhaltung verbunden ſey. Vielmehr iſt die Erhaltung ein einziger einfacher Act des göttlichen Willens von ſtets fortdauernder Wirkung, und es kann daher bei den einzelnen Individuen und deren einzelnen Handlungen keine neue Art von Erhaltung der Kräfte eintreten, der man einen beſondern Namen beizulegen berechtigt wäre.

Noch fehlerhafter war es, wenn andre zwiſchen einem concursus generalis und specialis unterſchieden, und unter dem erſten die Erhaltung der Geſchlechter und Arten der Dinge, und unter dem letztern die Erhaltung der einzelnen Individuen und deren Kräfte verſtanden. Denn theils iſt zwiſchen dem conc. generalis und der Erhaltung ſelbſt gar kein Unterſchied; theils läßt ſich die Erhaltung des Geſchlechts ohnehin nicht denken ohne Erhaltung der Individuen, da die Geſchlechter (genera et species) ja nur allgemeine Begriffe ſind, welche nur durch das Daſeyn der Individuen exiſtiren, und die Erhaltung des Geſchlechts nichts Anderes iſt, als die für eine beſtimmte Zeit nothwendige Erhaltung der Subſtanzen der Individuen, als der sub-

*) So unterſchied ſchon Origenes (περὶ ἀρχῶν, III. 1. 19) indem er lehrt: von Gott haben wir, daß wir Menſchen ſind, leben, wirken, wollen, und daß jedes unſrer Glieder ſeinen Dienſt verrichtet. Wenn nun aber unſre Hand etwas Böſes thut, ſo iſt das nicht von Gott gewirkt, ſondern nur dieſes, daß ſie ſich bewegt.

stratorum einer vereinigten Summe von Kräften. Eben ſo wenig aber gewannen andre, wenn ſie Erhaltung überhaupt auf die Subſtanz der Individuen, den concursus aber auf die Kräfte derſelben bezogen; denn die Kräfte gehören ja weſentlich zur Subſtanz, und können in concreto von derſelben auf keine Weiſe getrennt werden [400]).

Die ganze Lehre vom concursus gehört eigentlich der philoſophiſchen Religionslehre an, und betrifft die metaphyſiſche Frage über das Beſtehen der Welt in Gott, und das Verhältniß des allmächtigen Willens zu dem erſchaffenen menſchlichen Willen. Das religiöſe Gefühl, das eben ſo feſt von der Allwirkſamkeit Gottes in der ganzen Schöpfung überzeugt, als durch ſein Bewußtſeyn der moraliſchen Selbſtſtändigkeit ſeines Willens gewiß iſt, kann zwar die Vereinigung dieſer Selbſtſtändigkeit mit Gottes Allmacht der Speculation überlaſſen; aber die Sache ſelbſt konnte nur bei der beſonders von Leibnitz ausgebreiteten Meinung von einer bloß mittelbaren Erhaltung durch caussas intermedias (wo Gott ein müßiger Zuſchauer des Weltlaufs iſt) für eine nutzloſe Speculation gehalten werden. Sie wurde daher ungebührlich von den neuern Dogmatikern vernachläſſigt [401]).

---

400) J. Andr. Buttſtett, vernünftige Gedanken von der Vorſehung Gottes in Anſehung der Erhaltung und Mitwirkung. Wolfenb. 1742. 8. Baumgartens Dogmat. 1 Thl. S. 812 f., wo die Lehre vom Concursus am feinſten ausgeſponnen iſt; vergl. mit Schmerſahl's theologia definitiva unter dem Worte concursus. Die Vorſtellungen unſrer ältern Theologen hierüber ſind ausführlich gegeben in der ſyſtemat. Entwickel. S. 459 ff.

401) Döderlein und Schott verwerfen ſie; Reinhard, Ammon, Wegſcheider gedenken ihrer nur hiſtoriſch; Henke und Eckermann faßten ſie nur unvollkommen auf. Nur de Wette (Dogmat. d. luther. Kirche S. 84.) erkannte die Wichtigkeit des Problems, und findet in ihm den Gedanken: „daß wir in den Lebenskräften der Natur ein göttliches Princip ahnen müſſen, ohne jedoch die böſen Handlungen darauf zurückzuführen, welche nur dem böſen Willen des Menſchen beizumeſſen ſind. — Scharfſinnig iſt das, was Schleiermacher (der chriſtl. Glaube, 1 B. S. 236 ff. 358 f.) hierüber aufgeſtellt hat; es kann aber hier ohne zu große Weit-

Was hier darüber geſagt werden könnte, iſt ſchon oben bei der Erörterung des Begriffs göttlicher Zulaſſung, mit welchem der Concursus zuſammenfällt, beigebracht worden.

§. 93.

b) Regierung der Welt; Begriff und Beſchaffenheit derſelben.

Da Gott einen Plan hat, den er durch die Schöpfung der Welt realiſiren will; ſo wird er auch dafür ſorgen, daß alle Erfolge und Veränderungen in der Welt auf die Erreichung jenes Planes, welcher der Entzweck der Welt iſt, hinwirken, d. h. er regiert die Welt. Die Weltregierung, oder Vorſehung im eigentlichen Verſtande, iſt daher die Thätigkeit Gottes, durch welche er alle Veränderungen in der Welt ſeinem Entzwecke gemäß leitet [402]). Das Object der

---

läuftigkeit weder gegeben, noch beurtheilt werden, da es mit ſeinem ganzen Syſtem innig verbunden iſt.

402) Reinhard: ea Dei actio, qua rerum omnium mutationes conſiliis ſuis convenienter moderatur. Ammon (in der ſumma): ſapientiſſima univerſi adminiſtratio ſummo creationis conſilio conſentanea. Nach der Analogie menſchlicher Herrſchaft entwickelt Morus (Tom. I. p. 316.) den Begriff von der Weltregierung ſubtiler, und rechnet dazu: 1) eine zu einem Ganzen verbundene Mehrheit (plura invicem nexa), die beherrſcht wird, nämlich die fortgehenden gegenſeitig zuſammenhängenden Wirkungen der erſchaffenen Dinge; 2) einen Zweck, den der, welcher regiert, ſich vorgeſetzt hat; 3) eine feſtbeſtimmte Einrichtung (inſtitutio), nach welcher jedem Dinge für jenen Zweck ſein Wirkungskreis angewieſen iſt; und 4) eine Leitung des Herrſchenden (moderamen gubernantis), oder eine ſolche Thätigkeit deſſelben, qua ex facta inſtitutione dirigat ſingula ita, ut conferant ad aſſequendum ſcopum, adjuvando, jubendo, corrigendo. Er beſchreibt daher die Weltregierung ſo: „Deus continuis actionibus rerum mundanarum mutuis, et cohaerentiae earum mutuae praeeſt et adeſt, et ea ipſa re, quod praeeſt et adeſt, efficit, ut illae actiones illaque cohaerentia aut conferant ad conſilium Dei, quo mundum creavit, aut hoc conſilium non irritum reddant." — Man ſieht wohl, daß Morus in der Definition ſelbſt das Anthropopathiſche des „mo-

Weltregierung ſind alſo alle Erfolge und Veränderungen im Weltall, da hingegen das Object der Erhaltung das Weſen und die Kräfte der Dinge ſind 403); die Wirkung derſelben iſt die Richtung aller dieſer Erfolge auf einen gewiſſen Zweck. Der Zweck eines jeden Dinges muß aber mit dem Entzweck des Weltalls (als eines für einen gemeinſamen Zweck verknüpften Ganzen) zuſammenſtimmen. Aus den §. 88. angegebenen Gründen iſt es für uns unmöglich, zu beſtimmen, welches der letzte oder höchſte Entzweck (consilium latissime patens) der Schöpfung, und folglich auch der Weltregierung ſey; und am wenigſten kann uns die Erfahrung über dieſen Entzweck belehren, da unſre Erfahrung nur ein Fragment iſt, das ſich zum Ganzen wie Nichts verhält 404). Wenn es indeſſen wahrſcheinlich iſt (ſ. §. 88.), daß Gott, um ſeine Vollkommenheit zu offenbaren, das Weltall geſchaffen habe; ſo kann man ſagen, der höchſte Zweck der Weltregierung ſey, daß die Welt, durch die in ihr vorgehenden Veränderungen, den Vollkommenheiten Gottes zu entſprechen, und dieſelben zu offenbaren nicht aufhören ſolle. Sie wird alſo nicht aufhören, durch ihre Größe der Macht, durch ihre Harmonie der Weisheit, durch die Wohlfahrt der lebendigen Weſen der Güte, und durch die fortſchreitende Vollkommenheit der moraliſchen Weſen der Heiligkeit des

---

deraminis" wieder zu verwiſchen ſucht, indem er das adjuvare, jubere, corrigere in der Anwendung auf Gott bloß in ein unbeſtimmtes praeesse und adesse rebus creatis verwandelt.

403) Schleiermacher (der chr. Glaube B. 1. S. 238.) erklärt den Unterſchied dahin: Erhaltung beziehe ſich auf das Fürſichgeſetztſeyn jedes Dinges, und das, was daraus hervorgeht; Regierung auf deſſen Zuſammenſeyn mit allen übrigen, und was daraus hervorgehet. Er bemerkt, daß beides nicht von einander unabhängig zu denken ſey, und ſubſtituirt für beide den ſchon in der 398ſten Anmerk. bemerkten Satz.

404) Morus T. I. p. 334. glaubt aus der Erfahrung die zwei Sätze ableiten zu können: Deum velle, ut mundo universo et nominatim generi humano sua constet incolumitas, et ut singula, quae sunt, habeant in suo genere aliquod commodum.

Schöpfers zu entſprechen. — Doch wenn es auch ſehr ſchwierig iſt, den höchſten Zweck der Weltregierung zu erkennen, ſo iſt es uns doch möglich, die untergeordneten Zwecke, die Gott bei uns und unſrer Erde hat, zu erforſchen; obgleich auch hier Irrthum möglich bleibt, weil wir die Verbindung dieſer Mittelzwecke mit dem Endzwecke des Ganzen nicht vollkommen überſehen. Wir können uns aber dabei um ſo eher begnügen, da es doch eigentlich nur die Abſichten der göttlichen Weltregierung mit dem menſchlichen Geſchlechte und den übrigen Geſchöpfen auf Erden ſind, welche für uns das größte Intereſſe haben. Es war daher auch immer nur der Mittelzweck der irdiſchen Dinge, was man als Endzweck der Weltregierung angab. Der §. 88. bemerkten Verſchiedenheit zufolge erklärten daher einige, wie Döderlein, Henke, das Wohl des Ganzen in Verbindung mit der möglichſten Wohlfahrt des Einzelnen *) — für den höchſten Zweck der Weltregierung; andre, wie Ammon, die Glückſeligkeit, die Tugend, und das Bewirken des höchſten Gutes; andre, wie Reinhard, die in der Glückſeligkeit der Erſchaffenen ſichtbare Ehre Gottes.

Ueber die nähere Beſchaffenheit der Weltregierung (modum gubernationis) aber, ob nämlich Gott ſtets einen unmittelbaren Einfluß auf die Welt äußere, oder ob die Veränderungen in der Welt bloß durch die Wirkſamkeit der eingeſchränkten Urſachen hervorgebracht werden? — ſind die Meinungen immer getheilt geweſen. Nach dem Syſtem der gelegentlichen Urſachen **) iſt Gott die unmit-

---

*) Wozu Henke (p. 87.) die Beſtimmungen hinzufügt: a) daß das Wohl des Einzelnen der Wohlfahrt des Ganzen nachſtehen, b) daß nicht alle in gleichem Grade, c) nicht alle zu gleicher Zeit, und wenn ſie es begehren, glücklich werden können, und d) daß bei moraliſchen Weſen die Glückſeligkeit von Bedingungen abhänge, welche ſie ſelbſt billigen müßten.

**) Systema causarum occasionalium, von Malebranche, des Cartes und Bayle vertheidigt.

telbare Urſache aller Handlungen, die Mittelurſachen aber ſind nur die Gelegenheiten (occasiones) zum Handeln; eine Meinung, bei welcher das Weſen der ſittlichen Freiheit aufgehoben wird. Die ältern Theologen lehrten ein gemeinſchaftliches Wirken (concursum simultaneum) Gottes und der Mittelurſachen, wobei jedoch der Erfolg der letztern von Gott ad fines suos geleitet werde. (S. Zulaſſung). Buddeus, um der ſittlichen Freiheit nicht zu nahe zu treten, behauptete (inst. p. 442.), daß Gott die Handlungen der Menſchen meiſtens mittelbar leite, und zwar durch die Vernunft und Offenbarung, durch die verſchiedenen Objecte, die er ihr vorhalte, und durch den Zuſammentritt andrer Urſachen, bisweilen aber auch unmittelbar durch gewiſſe Inſtincte und Antriebe (z. B. zur Wahl eines beſondern Berufs). Ueber die Natur und Kriterien der letztern wagt er jedoch keine Beſtimmung. Reinhard (S. 223.) findet es am wahrſcheinlichſten, daß Gott bloß durch ſeinen von Ewigkeit her gemachten Plan (alſo mittelbar, durch die urſprüngliche Einrichtung der Dinge) alles regiere; theils weil die Ausdrücke der Schrift, welche ein unmittelbares Wirken Gottes zu lehren ſchienen, zweideutig ſeyen, und auch von einer mittelbaren Wirkung geſagt ſeyn können, theils weil die genauere Kenntniß der Natur immer mehr lehre, daß alles durch hinreichende Mittelurſachen gewirkt werde. Doch läßt er es unentſchieden, ob nicht Gott bisweilen etwas unmittelbar (z. B. Wunder) wirke, und ob nicht ſein Einfluß in die Geiſterwelt überhaupt ein unmittelbarer ſey. Morus vereinigt beides, die unmittelbare Wirkung Gottes und die phyſikaliſchen Urſachen, behauptet aber, daß es ſich nicht beſtimmen laſſe, wie weit die unmittelbare Wirkſamkeit Gottes, und wie weit die der phyſiſchen Urſachen gehe. Henke (p. 82.) erklärt zwar Gott für die erſte Urſache aller Veränderungen, behauptet aber, daß er immer durch Mittelurſachen wirke. Döderlein zieht ſich im Allgemeinen ſehr hinter die richtige (vergl. Röm. 11, 33. Pſ. 73, 16.) Behauptung zurück, daß das

Wie der Weltregierung uns wegen unſers unermeßlichen Abſtandes von Gott durchaus unbegreiflich und unerforſchlich ſey, und ſelbſt Storr (Dogm. S. 317.) geht nicht weiter, als daß er behauptet: „wir können vermöge unſrer Unbekanntſchaft mit der Natur nicht beurtheilen, ob es Gott möglich geweſen ſey, unbeſchadet der Freiheit der vernünftigen Geſchöpfe, ſchon bei der Schöpfung den Lauf der Natur auf eine ſo unabänderliche Art feſtzuſetzen, daß es keiner unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die erſchaffene Welt bedurft habe, um ſeine Abſichten zu erreichen, und durch die Kräfte und Geſetze des Naturmechanismus, bei den ſo verſchiedenen Einwirkungen freier Weſen auf die Natur, alles zu verhüten, was ſeinen Abſichten entgegen wäre. Wir müſſen alſo wenigſtens ſo viel annehmen, daß die Uebereinſtimmung des Naturlaufs mit den moraliſchen Zwecken in dem Falle durch unmittelbare Einwirkung Gottes werde hervorgebracht werden, wenn ſie auf keine andre Weiſe erhalten werden kann.“

Was hier darüber zu ſagen wäre, iſt ſchon oben (§. 22.) bei der Lehre von den Wundern beigebracht und gezeigt worden, daß unſre Vorſtellung von mittelbarer und unmittelbarer Wirkung Gottes nichts iſt, als eine bloß ſubjective doppelte Form der Vorſtellung, der wir objectiver Weiſe alle Geltung abſprechen müſſen.

Bei dem Scheine von Naturnothwendigkeit, und dem überall ſichtbaren Zuſammenhang zwiſchen Urſache und Wirkung in der ſinnlichen Welt muß man immer bedenken, daß dieſer Schein eigentlich ein Produkt unſres ſubjectiven ſinnlichen Vorſtellungsvermögens iſt, das ſich alles in einem nothwendigen Zuſammenhange, als Urſache und Wirkung denken muß; daß jedoch objectiver Weiſe Gott das allbelebende Princip ſey, welches die uns ſichtbaren Mittelurſachen bereitet und eintreten läſſet. Denn ſo wie die freie Thatkraft des Menſchen den Lauf der Natur und die Erfolge der phyſiſchen Geſetze nach ſeinen Abſichten abändert und leitet; ſo ändert und leitet auch die höchſte Vernunft die Erfolge in der phyſiſchen Welt nach ihren Abſichten, beſon-

ders nach dem Verhältniſſe, welches durch die Verbindung der ſinnlichen mit der moraliſchen Welt entſteht. Denn die Erfahrung lehrt, daß die Wirkungen aller Dinge durch den Hinzutritt anderer Urſachen, und durch die Verſchiedenheit der Umſtände auch ſehr verſchieden ſeyn können[405]). So wenig alſo auch Gott die allgemeinen Kräfte der Natur und ihr urſprüngliches Verhalten gegen einander ändern mag, — wiewohl er als Schöpfer auch dieſes kann, — ſo wird er doch ſchon durch das Verbinden oder Trennen derſelben, deſſen Möglichkeiten ganz unbeſtimmbar ſind, die natürlichen Dinge jederzeit in einen ſolchen Gang bringen können, welcher ſeinem Willen angemeſſen iſt.

In Rückſicht ihres Umfangs erſtreckt ſich die Weltregierung auf alles ohne Ausnahme, auch auf die geringſten Erfolge, weil auch ſie in den allgemeinen Zuſammenhang der Dinge gehören; ihre beſtimmten Wirkungen hervorbringen, und weil der Zuſtand der Welt im Allgemeinen auf der Ge-

---

405) Hierauf gründet es ſich, wenn man ſagt, Gott verhalte ſich bei der Weltregierung 1) permiſſive, indem er die in der Natur vorhandenen Kräfte ſich ſelbſt überlaſſe, und beſonders die freien Weſen nach Selbſtbeſtimmung handeln laſſe; oder 2) er verhalte ſich active (effective), d. h. er ordne den Lauf der Begebenheiten durch beſondre Verknüpfung der Umſtände und wirkenden Kräfte, welches jederzeit geſchehen wird, wenn der Weltlauf eine ſeinen Abſichten entgegengeſetzte Richtung nehmen will. Im letztern Falle wird er die Wirkungen der Urſachen entweder verhindern, oder ſie in Rückſicht der Zeit, des Maaßes und Ziels beſchränken, oder die Wirkſamkeit gewiſſer Urſachen beſonders unterſtützen und erhöhen. Doch iſt es nicht ſchicklich, darauf die Eintheilungen in providentiam paſſivam (permittentem) und activam, und in prohibentem (impedientem), dirigentem (adjuvantem) und limitantem zu gründen. Die Diſtinctionen älterer Lehrbücher zwiſchen inſtitutio divina oder ordinatio, und permiſſio, zwiſchen influxus poſitivus, den Gott jubendo, adjuvando, dando zeige, und influxus permiſſivus und concomitativus, zwiſchen directio poſitiva und negativa (letztere ſichtbar in denegando et deſerendo) ſind von ſelbſt erklärlich.

ſammtheit aller Veränderungen und Erfolge beruht. Ganz mit Unrecht hat man daher geläugnet[406]), daß ſich die Weltregierung nicht auf die Individuen, ſondern nur auf die Geſchlechter, und nicht auf kleine unbedeutende Erfolge, ſondern nur auf die wichtigſten erſtrecke, indem eine Fürſorge für ſolche Kleinigkeiten eben ſo überflüſſig, als Gott unanſtändig ſey. Doch 1) das Ganze iſt nichts ohne ſeine Theile, und nach einem logiſchen Kanon muß das, was vom Ganzen gilt, auch von den Theilen deſſelben prädicirt werden können. Wenn alſo das Regiert-werden der Welt überhaupt zukommt; ſo muß es auch von den einzelnen Theilen gelten. Ja die Weltregierung iſt nichts Anderes, als die Regierung der Theile, deren Inbegriff die Welt iſt. 2) Die Gattungen (genera) der Dinge exiſtiren nur in unſerm Verſtande als abſtracte Begriffe, in der Wirklichkeit aber ſind ſie nur in den Individuen vorhanden; folglich iſt eine Fürſorge für die erſchaffenen Dinge nichts Anderes, als Fürſorge für die Individuen. 3) Klein und groß ſind bloß ſubjective Verhältnißbegriffe*), zwiſchen denen kein abſoluter Unterſchied Statt findet. Es gibt daher auch kein Kriterium, nach welchem beurtheilt werden könne, wo das für Gott Kleine aufhöre, und das für ihn Große anfange. An ſich iſt nichts eine Kleinigkeit; alles ſteht mit dem Ganzen in Verbindung, und die größten Erfolge ſind oft Wirkungen kleinſcheinender Ereigniſſe. Für uns, die wir das Ganze nicht überſehen, iſt es daher nicht erlaubt, nach dem Maaßſtab unſrer eingeſchränkten Einſicht die Wichtigkeit der Erfolge in der Welt und ihren Zuſammenhang mit dem Ganzen beſtimmen zu wollen. 4) Da es Gott

---

406) Dieſes thaten ſchon mehrere Philoſophen des Alterthums; ſ. Cicero de nat. Deor. II, 66. III, 35., ſodann mehrere Kirchenväter, z. B. Hieronymus im Commentar über den Habakuk; ſ. Dallaeus de usu patr. lib. II. p. 275. und mehrere Philoſophen der neuern Zeit, z. B. Bayle, Voltaire.

*) D. h. Begriffe, deren Realität nur in ihrem Verhältniß zu einem andern Objecte beſteht.

nicht unanſtändig war, die geringſten Weſen zu ſchaffen, ſo muß es ihm auch anſtändig ſeyn, für ſie zu ſorgen. 5) Jener Einwand beruht auf einer Anthropopathie, indem man Gott einem Fürſten oder Feldherrn vergleicht, wenn man glaubt, das Detail der Weltregierung ſchicke ſich nicht für ihn, ſondern er ſehe alles gleichſam nur in großen Maſſen. Vielmehr „nennt man, wie Reinhard S. 225. erinnert, nur die Handlungen unanſtändig, wobei Jemand die Vollkommenheit, die man von ihm zu erwarten berechtigt iſt, nicht äußern kann. Da nun Gott durch eine alles umfaſſende Regierung ſeine höchſten Vollkommenheiten auf die vollkommenſte Art zu erkennen gibt, und eben dadurch zeigt, wie ſehr ſeine Macht über alles erhaben ſey, was wir faſſen und begreifen können; ſo folgt, daß eine ſolche (aufs Speciellſte ſich erſtreckende) Regierung das Anſtändigſte ſey, was man Gott beilegen könne."

§. 94.

Beweiſe für die Weltregierung.

Für die Wirklichkeit einer ſolchen göttlichen Regierung ſucht man die Beweiſe theils (a priori) in der Vernunft, theils (a posteriori) in der Erfahrung, theils endlich in der Schrift [407].

---

407) Allgemeine Schriften über die Vorſehnng ſind: G. Sherlock, von der Vorſehung, a. d. Engl. Hamb. 1755. Jeruſalem's Betracht über die vorn. Wahrh. ꝛc. 1 Thl. 4 Betr. beſonders aber C. H. Sander, über die Vorſehung. Lpz. 1771. u. 4te Aufl. in 2 Theilen. Lpz. 1800 f. 8. L. H Jacob, Ariſtäus, ein philoſ. Geſpräch über die Vorſeh.; in ſ. vermiſcht. Abhandl. Halle 1797. 8. vgl. mit Eckermanns theol Beiträg. 6B. 2St. Die Schriften über den phyſikotheol. Beweis für das Daſeyn Gottes gehören auch hierher. — Allgemeine Materialien zu einer Geſchichte der Lehre von Gottes Fürſehung, von Th G. Thienemann, in Stäudlins Magaz 3 B. 1 St. J. F. Degen: über Vorſehungsbegriffe, ihre Entſtehung und Ausbildung. 1s St. Bayr. 1806. (G. F. Creuzer) progr. philosophorum veterum

Daß Gott die Welt regieren könne, folgt aus ſeiner Allwiſſenheit und Allmacht; daß er ſie aber regieren wolle, und wirklich regiere, beweiſet man 1) aus ſeinen unendlichen Vollkommenheiten. Gott iſt unveränderlich; es iſt alſo moraliſch nothwendig, daß er die Abſicht, für welche er die Welt erſchuf, erreiche, alſo die Erfolge in der Welt ſo ordne, daß ſie dem Entzweck der Schöpfung gemäß ſind. Die Welt muß auch wirklich den Entzweck Gottes erfüllen, weil ſie iſt und fortdauert; denn außerdem würde ſie Gott nicht fortdauern laſſen (Pſ. 111, 1—8.). Nach ſeiner Weisheit, Güte, Heiligkeit wird er alſo dafür wirken, daß der Zuſammenhang der Dinge ſeiner Weisheit, die Wohlfahrt der Geſchöpfe ſeiner Güte, und das Verhältniß zwiſchen der ſinnlichen und moraliſchen Welt ſeiner Heiligkeit entſpreche. Dieſen Beweis aus dem Weſen Gottes nennt Ammon (summa p. 165.) mit Recht den wichtigſten. Verwandt mit ihm iſt 2) der moraliſche Beweis der Theologen der Kantiſchen Schule. Die Anerkennung des Sittengeſetzes als göttlicher Gebote (d. i. die Religion) ſey nämlich nicht eher möglich, als bis wir glauben, es gebe eine moraliſche Weltregierung, welche die ſichtbare Natur nach den Bedürfniſſen der moraliſchen Welt beſtimme, und das richtige Verhältniß zwiſchen Sittlichkeit und (äußerlicher) Glückſeligkeit bewirke [408]. 3) Den teleologiſchen (phyſiſchen) Beweis gründete man darauf, daß aus der Betrachtung der Natur erhelle, daß nicht nur alles für die Erreichung weiſer Zwecke vortrefflich eingerichtet ſey, ſondern daß auch durch alle Erfolge und Ereigniſſe dieſe Zwecke erreicht würden. Da ſich nun die Welt nicht von

---

loci de providentia divina itemque de fato emendantur, explicantur. Heidelb. 1806. 8.

408) Tieftrunk Cenſur des prot. Lehrbegr. 5 Thl. J. E. C. Schmidt über den Grund des Glaubens an ſeine göttl. Erzieh. des Menſchengeſchl. In der allgem. Bibl. der neueſten theol. Lit. 5 Bd. 1 St.

ſelbſt zu dieſer Zweckmäßigkeit beſtimmen könne; ſo müſſe ſie dieſe Beſtimmung von Gott erhalten, dieſer alſo die Welt regieren, d. i. nach ſeinen Zwecken die Erfolge beſtimmen [409]). Am weitläuftigſten und ſchwierigſten, aber auch am fruchtbarſten iſt 4) der hiſtoriſche Beweis, nach welchem man in dem Gange der Weltbegebenheiten und den Schickſalen der Völker und einzelnen Menſchen die ſichtbaren Spuren einer alles für gewiſſe Zwecke vorbereitenden und durchführenden göttl. Wirkſamkeit aufſucht. Vergl. Pſ. 77, 12 ff. Luk. 1, 49—53. Die Geſchichte des Chriſtenthums, der Reformation und anderer großen Ereigniſſe iſt hierzu am brauchbarſten [410]). Zum

---

409) Reimarus von den vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Relig. (Hamb. 1791. 8.) S. 181 ff. Jakob, die Lehre von den Zwecken; in ſ. vermiſcht. philoſ. Abhandl. (Halle 1797. 8.) S. 1 ff. Vergl. Cicero de nat. Deor. II, 5.

410) C. L. Nitzsch diss. historia providentiam divin. quando et quam clare loquatur. Vit. 1776. 4. — Ueber die Spuren der göttl. Erziehung des Menſchengeſchlechts, ſ. Weishaupt Geſch. der Vervollkommnung des menſchl. Geſchlechts. Frankf. und Lpz. 1788. 8. (J. C. Wagenſeil) Der Gang der Vorſehung, od. wird es mit dem Menſchengeſchl. beſſer oder ſchlimmer? 2 Bde. 8. Lpz. 1786. 93. Nicol. Vogt Syſtem des Gleichgewichts und der Gerechtigkeit ꝛc. Frankf. 1802. 2 Thle. 8. — Ueber die bibl. Geſchichte verdient in dieſer Rückſicht Niemeyers Charakteriſtik der Bibel beſonders verglichen zu werden. — Den Beweis a posteriori für die Weltregierung hat Ammon (in der summa p. 166 ff.) und der wiſſ. pr. Theol. S. 149 ff.) beſonders ausführlich und ſcharfſinnig behandelt, und auf folgende Sätze gegründet: 1) mundus ad felicitatem quam plurimorum qui vivunt et cogitant, egregie est instructus, was aus der Einrichtung des Himmels, der Erde, der Metalle, Pflanzen, Thiere und des Menſchen näher bewieſen wird. 2) Mundus ad perfectionem hominum moralem egregie est instructus, was aus dem libero arbitrio, der Verbindung der Seele und des Leibes, den politiſchen, moraliſchen und religiöſen Einrichtungen, und der Geſchichte der geiſtigen Bildung der Menſchen dargethan wird. 3) Ordo rerum, quo vivimus, moralis, cui justus virtutis remunerator scelerisque vindex praeest; wobei auf die na-

hiſtoriſchen Beweiſe gehört auch das Daſeyn einer Urkunde göttlicher Offenbarung, und die Stiftung eines religiöſen Inſtituts, wie die chriſtliche Kirche iſt, indem beides ein Thatbeweis iſt von der Fürſorge Gottes für das menſchliche Geſchlecht, und die Erziehung deſſelben zu moraliſcher Glückſeligkeit. Bei dem Beweiſe für die Weltregierung a posteriori iſt aber eben das zu bedenken, was bei der Theodicee überhaupt. Er könnte nur vollſtändig geführt werden, wenn wir das Weltall mit allen ſeinen Entwickelungen vollſtändig überſehen, und den Weltzweck, zu dem die Weltentwickelung führen ſoll, erkennen könnten. Da dieſes aber nicht der Fall iſt, ſo wird uns in der Erfahrung vieles vorkommen müſſen, was *unſerm Begriff* von göttlichen Zwecken widerſpricht; ja es muß dieſer Fall unvermeidlich eintreten, wenn wir nicht den Menſchen zu Gott machen, oder Gott ins menſchliche Bewußtſeyn herabziehen wollen.

§. 95.

Lehre der Schrift.

Die Schrift beſtätigt das Daſeyn einer göttlichen Weltregierung, wie ſich nicht anders erwarten läßt, da ohne Glauben an die Vorſehung keine Weltregierung denkbar iſt [411]). Schon die zahlreichen Weiſſagungen, und die göttlichen Verheißungen und Drohungen, welche ſie enthält, ſetzen voraus, daß Gott die Erfolge in der Welt

türliche Vergeltung und die in der Geſchichte ſichtbare Nemeſis hingewieſen wird.

411) Sie bedient ſich von der Fürſorge Gottes hauptſächlich der Worte des *Sehens*, z. B. רָאָה, נָבַט, Pſ. 33, 13. Num. 6, 26. (Augen des Herrn) Pſ. 33, 18. Prov. 5, 21. 15, 3. Hebr. 4, 13. 1 Petr. 3, 12. — ſie nennt Gott deswegen den König, den Herrſcher der Welt (Pſ. 145, 13. 66, 7. 1 Chron. 29, 11. 12. 1 Tim. 6, 15.), der alles nach ſeinem Willen lenke, Eph. 1, 11. Seine Anordnungen heiſsen *ὁδοί* דְּרָכִים, *κρίματα* מִשְׁפָּטִים, *ἐνέργεια* פֹּעַל.

nach ſeinem Willen lenken müſſe. Auch kann uns die Schrift nur unter dieſer Vorausſetzung zum Gebet, Vertrauen auf Gott und Ergebung in ſeinen Willen auffordern. Sie lehrt aber auch ausdrücklich: 1) daß Gott den Gang der Weltbegebenheiten im Allgemeinen leite, Pſ. 37, 5. 66, 7. 91, 1—7. 104, 13—15. 145, 13. Proverb. 16, 4. 1 Chron. 29, 11. 12. Matth. 6, 31 ff. Apoſt. 17, 25. 1 Cor. 12, 6. — 2) daß alle Erfolge in der Körperwelt von ihm abhangen, Geneſ. 8, 22. Hiob 37, 2—7. 36, 31 ff. K. 38. Pſ. 18, 8 ff. Pſ. 29. Pſ. 104, 19. 20. 32. 147, 8. 16—18. 148, 8. Jer. 5, 24. Am. 4, 7. Jon. 1, 4. Apoſt. 14, 17. — 3) daß er die Schickſale der Völker und Reiche (Dan. 2, 21. 4, 14. Jeſ. 10, 5—12. Jer. 18, 7. 8. Pſ. 46, 10. Luk. 1, 51.), ſo wie die Schickſale der Menſchen überhaupt beſtimme Apoſt. 17, 26—28. 30. Matth. 6, 25 ff. — 4) daß er für die Thiere ſorge Pſ. 104, 10—18. 145, 15. 16. 147, 9. 14. Matth. 10, 29. 6, 25 ff. Apoſt. 14, 17., — 5) die Schickſale einzelner Menſchen leite, Prov. 16, 33. 20, 24. 1 Sam. 2, 7. 8. 5, 9 f. 2 Sam. 24, 15. Pſ. 90, 3. 104, 29 ff. 33, 18. 19. Pſ. 91. Pſ. 139, 15 f. Hiob 5, 18. 10, 9—12. 33, 4 f. Jeſ. 6, 10. 45, 5. Am. 3, 6. Phil. 2, 27. und 6) die Erfolge menſchlicher Handlungen befördere, oder hindere, oder abändere. Gen. 50, 20. Pſ. 2, 1—4. 33, 10. 37, 14. 15. Hiob 5, 12. 13. Jeſ. 8, 9 f. Röm. 1, 10. 1 Kor. 16, 7. Jak. 4, 13—16. — Die Schrift lehrt alſo eine Vorſehung, die ſich auf alles ohne Ausnahme, ſelbſt auf das, was uns Kleinigkeit zu ſeyn ſcheint, erſtrecke. S. Matth. 10, 28—31. Hebr. 12, 4—11. — Hierbei iſt es aber außer Streit, daß das A. Teſt. die Regierung Gottes (wie Ammon summa p. 161. bemerkt) nicht ſowohl als eine einzige fortgehende Wirkung Gottes, ſondern als eine Summe einzelner Handlungen darſtellt, und daß es oft auch die Mittelurſachen, durch welche Gott in der ſichtbaren Welt wirkt, wegläßt, und Naturwirkungen als unmittelbare Wirkungen Gottes darſtellt. Doch theils iſt dieſes Sprache der alten Welt, und öfters nur poeti-

ſcher Ausdruck, theils ſtellt das N. Teſt. (Matth. 5, 45. 6, 26—33. 10, 29. Apoſt. 14, 17. 17, 26—28.) hierüber richtigere Vorſtellungen auf, und weiſet vorzüglich auf den Zuſammenhang der phyſiſchen und moraliſchen Weltordnung hin (Luk. 23, 46. Röm. 8, 38 f. 2 Tim. 4, 18.)

Man hat viel darüber geſtritten, ob die Schrift lehre, daß Gott jedem Menſchen ein unüberſchreitbares Lebensziel (terminum vitae immobilem, fatalem) vorgeſchrieben habe oder nicht[412]), und ob das Lebensziel, wie die Vertheidiger des decreti absoluti annahmen, ſo feſtbeſtimmt ſey, daß es der Menſch ſchlechterdings nicht ändern könne[413]).

Was das N. T. betrifft, ſo liegt in der Verſicherung Jeſu Matth. 10, 29., daß auch der Vogel nicht falle ohne Gottes Willen, allerdings der Gedanke, daß auch des Menſchen Tod um ſo viel mehr von Gott abhängen müſſe, und das Gebet um Lebensverlängerung (Phil. 2, 27.) ſetzt denſelben Gedanken voraus. — Andere Ausſprüche des N. T. aber ſind ungewiß. Denn ἡλικία Matth. 6, 27. Luk. 12, 25. kann zwar Lebenslänge *), es kann aber eben ſo gut auch Körperlänge, Körpergröße bezeichnen, und die

---

412) Bekanntlich hielten die Alten in der Lehre vom Schickſal auch das Lebensziel für nothwendig beſtimmt. So Homer, Lukrez, Pindar, Seneka u. a. m. Daher die dicteria: Nisi fatale aegro mori, facilis evadet; — cui fatale mori, vel pediculi morsu conficeretur. Auch Flav. Joſephus, der als Phariſäer an das Fatum glaubte, beſchreibt es als ſo unvermeidlich, daß man ihm nicht entgehen könne, wenn man es auch vorherſehe; z. B. Antiq. 8, 15. und 10, 5. 1. de Bello. Iud. 6. 5. S. meine capita theologiae jud. e Flavii Josephi scriptis coll. p. 34.

413) S. Episcopii opera (Amstel. 1650.) T. 1. p. 378. — Tizelii collectio scriptorum de termino vitae. Lips. 1691.

*) „Auch die Lebenslänge vergleicht der Hebräer mit einem meßbaren Quantum, Pſ. 39, 6. mit einer Laufbahn, Job. 9, 25. 2 Tim. 4, 7., auf welcher ein Schritt (πῆχυς) wenig iſt.“ Paulus in ſ. Commentar.

letzte Bedeutung iſt vorzuziehen. Wäre es aber auch die erſtere, ſo würde Jeſus doch nur ſagen, daß der Menſch ſein Leben nicht durch Sorgen und Aengſtigen verlängern könne, nicht aber deßwegen, weil überhaupt ſein Lebensziel von Gott beſtimmt ſey. Apoſt. 17, 25. ſpricht aber nicht von einzelnen Menſchen, ſondern von Völkern und Reichen. Noch weniger mag Luk. 23, 46. hieher gezogen werden, oder 2 Tim. 4, 18., wo Paulus nur von göttlicher Rettung ſeines Lebens aus Todesgefahren ſpricht, nicht weil ſein Lebensziel noch nicht erfüllt geweſen, ſondern weil Gott ihm Gnade erwieſen habe. Es liegt alſo in dieſer Stelle auch nur der Gedanke, daß das Leben der Menſchen und ihr Tod von Gottes Vorſehung abhange. Vergl. Röm. 14, 7. 8.

Deſto gewiſſer aber ſpricht Hiobs Klage (Hiob 14, 1—6.) die Ueberzeugung von einem feſtbeſtimmten Lebensziele aus, die vielleicht auch dem Bilde eines Lebensbuches zu Grunde liegt, das wir 2 Moſ. 32, 32. und Pſ. 139, 16. finden, obgleich auch dieſes Bild wohl nur die allgemeine Abhängigkeit alles menſchlichen Lebens von Gott ausſpricht, Pſ. 90, 3. Wenigſtens bleibt die Hauptſtelle Pſ. 139, 16. zu ungewiß, als daß man etwas auf dieſe Stelle bauen könnte [414]. — Dagegen ſtellt das A. T. an andern Orten den terminum vitae nicht als fixum, ſondern als mobilem, jedoch nach Gottes, nicht nach der Menſchen Willen dar; denn es enthält a) Verheißungen, daß Gott einzelnen Menſchen das Leben verlängern (Ex. 20, 12. 23, 25 f. Deut. 30, 20. 1 Kön. 3, 14.); b) Drohungen, daß er es verkürzen wolle (Deut. 30, 17. 18. Pſ. 55, 23. 118, 18. Prov. 10, 27. 30.), und endlich c) Bitten frommer Menſchen um Verlängerung ihres Lebens

414) Denn כֻּלָּם bezieht Roſenmüller (in den Scholien) nicht auf יָמִים, ſondern auf die vorhergehenden Sätze, andere denken dabei an alles Erſchaffene überhaupt; die Hauptworte יָמִים יֻצָּרוּ aber leiden auch wieder eine höchſt verſchiedene Erklärung. S. Roſenmüller a. a. O.

(Phil. 2, 27. 2 Sam. 12, 16. 22.), welche Gott auch bisweilen erhört hat, Jeſ. 38, 1 ff. — Wir kommen alſo auf den allgemeinen Satz zurück, daß die Schrift lehre: auch der Tod des Menſchen ſtehe unter der Leitung der göttl. Vorſehung, und Gott könne das Leben entweder verlängern oder auch verkürzen. Auf welche Weiſe aber dieſes geſchehe, und ob Gott bei jedem einzelnen Menſchen ſolche Veranſtaltungen treffe, oder nur bei einigen und für beſondre Abſichten; ob er daher nicht im Allgemeinen die Natururſachen wirken laſſe, und es auch in vielen Fällen und in mancher Rückſicht in des Menſchen Hand lege, ſein Leben zu verlängern oder zu verkürzen; — darüber entſcheidet die Schrift, wenigſtens das N. Teſt. nichts.

Unſre älteſten Theologen (Hollaz, Quenſtedt und andre) verwarfen daher durchgängig die Meinung, daß der Tod des Menſchen durch ein abſolutes und unveränderliches Decret Gottes vorherbeſtimmt ſey, ſondern betrachteten ihn als Folge eines bedingten Rathſchluſſes, der nach dem Eintreten der causarum secundarum (Frömmigkeit, Gottloſigkeit u. ſ. w.) erfolge. Baumgarten, Carpov, Reinhard unterſchieden etwas undeutlich terminum vitae antecedentem oder naturalem, (qui vi vitali hominis cuiusque definitur) und consequentem oder praeternaturalem (qui externarum causarum concursu describitur). S. Reinhards Dogm. S. 229., der die Sache dadurch näher zu erläutern glaubte, daß er behauptete, das Lebensziel (ſowohl der term. natural. als praeternatur.) werde „gänzlich" von der göttlichen Regierung beſtimmt, indem auch derjenige, welcher durch Ausſchweifungen ſein Leben verkürze, von Gott in die Umſtände geſetzt worden ſey, daß er dieſes habe thun können. Buddeus (inst. th. dogm. p. 447.) nimmt an, Gott habe zwar jedem Menſchen ſein Lebensziel geſetzt, aber nicht nach einem abſoluten unveränderlichen Rathſchluſſe, ſondern nach dem Laufe der Natur; doch ſo, daß er in einzelnen Fällen dieſen Lauf (ordinem naturae) auf-

heben, und das Leben verlängern oder den Tod beſchleunigen könne. Morus (comm. I. p. 307. sq.) meint, die Dauer unſers Lebens hänge zwar von Gott ab, aber es ſey ſchwer zu beurtheilen, wie lange uns Gott zu leben beſtimmt habe, und wie viel beſonders bei frühzeitigen oder gewaltſamen Todesfällen der Direction Gottes, oder dem Irrthum und Laſter der Menſchen zuzuſchreiben ſey. Ueberhaupt habe man nicht ſowohl auf den Tod Einzelner, als vielmehr auf das allgemeine Gleichgewicht zwiſchen den Gebornen und Geſtorbenen zu ſehen, und in der Erhaltung dieſes Gleichgewichts die göttliche Leitung anzuerkennen. Den letztern Gedanken feſtzuhalten, empfiehlt auch Döderlein (chriſtl. Rel. Unt. 8 Th. S. 129.), und bemerkt, daß wir, weil wir den Zuſammenhang der hier wirkenden Urſachen nicht überſehen, eigentlich über eine Verlängerung und Verkürzung des Lebens nicht urtheilen können, ſondern uns dieſer Ausdrücke bedienen, um unſre getäuſchte Erwartung in beiden Fällen zu bezeichnen. Ammon (summa p. 163.) meint, der term. vitae ſey an ſich immobilis, erſcheine aber nur den Menſchen als veränderlich. Auf ähnliche Weiſe erklärt ſich Haſe (Lehrb. der Dogm. S. 291.), der jedoch, ohne Grund, dieſer Frage nur ein Intereſſe für die zuſpricht, welche, in Ermangelung des Glaubens an Unſterblichkeit, im Tode eine Störung der Freiheit ſehen. — Das Richtigſte ſcheint in folgenden Sätzen zu liegen: 1) Die Lebensdauer, die einem vollkommen organiſirten, und vor ſchädlichen Einflüſſen bewahrten menſchlichen Körper zu erreichen möglich iſt *), kann man als das von Gott beſtimmte allgemeine oder abſolute Lebensziel betrachten; hingegen das Alter, das jeder erreichen kann, und deſſen Dauer be-

*) Hufeland in der Kunſt das menſchliche Leben zu verlängern S. 121 f. ſetzt die abſolut mögliche längſte Lebensdauer des Menſchen auf 200 Jahre. Aber das relative höchſte Lebensziel wird Pſ. 90, 10. mit Beiſtimmung der Erfahrung nur auf 70 bis 80 Jahre geſetzt.

ſtimmt wird durch den relativen Fonds von Lebenskräften, den jeder bei der Geburt empfängt, gibt eine allgemeine Norm für die relative Dauer eines jeden Individuums. Beides iſt ganz unabhängig vom Individuum, und eine Wirkung des Schickſals, folglich beides beſtimmt durch die göttliche Vorſehung. 2) Verkürzt kann aber dieſes einem jeden gegebene Ziel ſeines Lebens werden auf doppelte Weiſe; einmal durch Veränderungen, die nicht in unſrer Gewalt ſtehen, als Bliz, Erdbeben, Krieg, Seuchen und andre Unglücksfälle, wo der Tod einzig und allein als göttliche Schickung erſcheint; ſodann aber auch durch die menſchliche Freiheit, durch Urſachen, welche in unſrer Gewalt ſtehen, als Unmäßigkeit, Verwegenheit, Selbſtmord und alles, wodurch der uns ertheilte Fonds von Lebenskraft durch ein mehr oder weniger unſittliches Handeln früher abſorbirt wird, als es bei einem ſtreng moraliſchen Handeln der Fall geweſen ſeyn würde. Im leztern Falle iſt die Verkürzung des Lebensziels keine Vorherbeſtimmung Gottes, ſondern unſre eigne Schuld. Doch kann Gott auch im leztern Falle die lebenverkürzenden Wirkungen unſrer Freiheit durch die äußerlichen Umſtände verſtärken oder ſchwächen. 3) Da Gott alle mögliche Erfolge der menſchlichen Freiheit überſieht und berechnet: ſo weiß er die aus dem Gebrauche unſrer Freiheit entſpringende Verkürzung des Lebens in ihren Wirkungen ſo zu modificiren, daß doch auf jeden Fall ſeine Abſichten erreicht werden. — Die Löſung dieſer ganzen Unterſuchung geht alſo aus dem Doppelbegriffe des göttlichen Wirkens, als eines veranſtaltenden und eines zulaſſenden hervor. S. Zulaſſung.

§. 96.

Eintheilung und Eigenſchaften der Vorſehung.

Da man bei Menſchen, wenn ſie für andre ſorgen, dreierlei unterſcheiden kann, nämlich die Kenntniß deſſen, was ſie bedürfen, den Willen ihnen zu helfen, und die

Ausführung dieſes Willens; ſo trug man dieſes, aber anthropopathiſch, weil in Gott keine Succeſſion der Gedanken iſt, auch auf Gott über, und unterſchied drei actus der Vorſehung: 1) πρόγνωσιν, praescientiam, die Kenntniß alles deſſen, was zur Weltregierung erforderlich iſt; 2) πρόθεσιν, den Rathſchluß, dieſes wirklich auszuführen, und 3) διοίκησιν, die Ausführung dieſes Rathſchluſſes. Die erſtern beiden actus nannte man internos s. immanentes, den letztern aber externum s. transeuntem.

In Anſehung der Mittel, durch welche Gott wirkt, theilte man die Vorſehung in naturalem, wenn Gott durch Natururſachen wirkt, und gratiosam, wenn er durch die Offenbarung wirkt, indem man die geoffenbarte Religion als eine beſondre, von den gewöhnlichen Kräften der Dinge verſchiedene Reihe von Urſachen betrachtete. — In Anſehung der Art und Weiſe, auf welche Gott wirkt, unterſchied man provid. ordinariam (s. mediam), wenn Gott bei der Weltregierung nach dem gewöhnlichen und feſtgeſetzten Lauf der Natur (ordo naturae) wirkt, — und extraordinariam (s. immediatam, miraculosam), wenn er durch Wunder wirkt. — Endlich theilte man die Vorſehung in Rückſicht ihres Objects in allgemeine (generalem), welche ſich auf alles Erſchaffene überhaupt, in beſondre (specialem), welche ſich auf die Menſchen, und in die beſonderſte (specialissimam), welche ſich auf die Frommen erſtrecke. Aber theils iſt dieſe Eintheilung, weil das erſte Glied ſchon die beiden andern, und das zweite das dritte enthält, logiſch unrichtig, theils iſt ſie dem Mißverſtande ausgeſetzt, als ob Gott parteiiſch ſey, und eine Vorliebe für gewiſſe Weſen habe; welches beſonders dann der Fall iſt, wenn man den Entzweck der Vorſehung in die Bewirkung der Glückſeligkeit ſetzt. Doch liegt dieſer Eintheilung dieſes Wahre zum Grunde, daß Gott den Weſen, welche mehr Fähigkeit und Würdigkeit zur Glückſeligkeit beſitzen, dieſelbe auch in einem höhern Grade ertheilen kann und wird, und daß er überhaupt

jedes Geſchöpf nach ſeinem Standpunkt in der Welt und dem Zweck ſeines Daſeyns gemäß behandelt. S. Matth. 6, 25 ff. Apoſt. 17, 28 f.

Die Eigenſchaften (affectiones) der Vorſehung ſind: ſie iſt 1) höchſt gütig, 2) höchſt weiſe, ſowohl in ihren Abſichten, als auch in ihrer Wirkungsart, und 3) für die menſchliche Vernunft eben deßwegen ganz unbegreiflich. Röm. 11, 33. 34. Pſ. 73, 16. Da nämlich der Menſch weder die Vergangenheit, noch die Gegenwart und Zukunft gehörig kennt, da er nicht einmal die Natur deſſen, was ihn umgibt, durchforſchen kann; ſo vermag er weder die Abſichten Gottes zu erkennen, noch die Zweckmäßigkeit der Mittel für dieſe Abſichten zu beurtheilen. Vielmehr muß ihm vieles in der Welt unbegreiflich, zweckwidrig und mit ſeinen Vorſtellungen von Weisheit widerſtreitend zu ſeyn ſcheinen. Und eben deßwegen hat man die Lehre von der Vorſehung zu allen Zeiten ſehr angefochten.

§. 97.

Zweifel gegen dieſe Lehre. Theodicee.

Man glaubte nämlich, daß die große Menge von Uebeln in der Welt ſich mit einer göttlichen Vorſehung nicht vereinigen laſſe. Deßwegen fanden ſich ſchon in den älteſten Zeiten nicht nur Zweifler, welche die Vorſehung ganz läugneten, z. B. Epikur, vergl. Pſ. 73. Sap. 2, 2. die Sadducäer nach der Angabe des Joſephus), ſondern es mußte ſich auch der erwachenden philoſophiſchen Speculation, ſo lange ſie die Natur des Uebels nicht begriff, der Dualismus beſonders empfehlen (S. §. 50.). Dieſes Syſtem hatte in der alten Welt eine weite Verbreitung (Zoroaſter und Manes), und die meiſten gnoſtiſchen Syſteme hatten den Zweck, das Problem der Entſtehung des phyſiſchen und moraliſchen Uebels auf eine ſolche Weiſe zu löſen, daß man eben ſo wenig zur Annahme zweier böſer Urprincipien, als zur Ableitung des Böſen von der Gottheit genöthigt werde, indem ſie das Böſe, und daher auch die

materielle Welt, in welcher man hauptſächlich die Keime des Böſen ſuchte, von der Unvollkommenheit Gotte untergeordneter und aus ihm ausgegangener Geiſter ableiteten. Die Kirchenväter der erſten Jahrhunderte bekämpften den Dualismus und die gnoſtiſchen Syſteme mit gleichem Eifer, und leiteten alles Uebel in der Welt von den gefallenen Engeln, den Dämonen, ab, welche nun auf gleiche Weiſe die Menſchen zum Böſen verführt hätten, wobei ſie bemerken, daß Engel und Menſchen von Gott urſprünglich gut erſchaffen worden, und nur durch Mißbrauch ihrer Freiheit böſe geworden ſeyen. *). Mehr dem griechiſchen und römiſchen Polytheismus, als dem chriſtlichen Monotheismus, gehörten zwei andere Anſichten an; nämlich: alles in der Welt geſchehe nach der Wirkung eines blinden Zufalls (casus fortuitus), d. h. es ſey bei der Verknüpfung der Ereigniſſe gar keine feſte Regel und noch weniger eine vernünftige Abſicht vorhanden; oder: die Reihe der Weltbegebenheiten erfolge nach einer blinden (d. h. nach keinen vernünftigen Abſichten beſtimmten) unabwendbaren Nothwendigkeit (ineluctabile fatum, Fatalismus), der nichts widerſtehen könne, die man aber nicht weiter zu erklären vermöge [415]). Aber alle dieſe Meinun-

---

*) Die Geſchichte der Lehre von der Vorſehung bei den Juden, ſ. Städlins Lehrb. d. Dogmat. S. 278 ff. (Bauers) Theologie des A. Teſt. S. 147—170. Bretſchneiders Dogmatik der Apokryph. des A. Teſt. S. 154 ff. Deſſen theologia jud. e Fl. Josepho p. 23—34. — Außerdem Cudworth syst. intellect. T. I. Lucret. de rer. nat. L. V, 196 ff. und VI, 589 ff. Vergl. Cicero de natura Deor. III. c. 26 ff.

415) Die Reihe der in der Welt auf einander folgenden Begebenheiten überhaupt heißt Schickſal (fatum, εἱμαρμένη, μοῖρα) Schickſal, bezogen auf den Zuſtand empfindender Weſen, iſt diejenige Verbindung von Ereigniſſen, welche ihren individuellen Zuſtand beſtimmt. In dieſem Sinne iſt das Schickſal gut oder böſe. Das Schickſal in wiefern es als nothwendig gedacht wird, heißt Verhängniß, in wiefern man es aber als zufällig anſieht, Glück oder Unglück, in wiefern es auf Moralität Bezug hat,

gen laſſen ſich nicht mit dem Glauben an Gott vereinigen. Denn ſobald wir uns vom Seyn Gottes überzeugen, folgt auch nothwendig, daß Gott die Welt regiere, und daß auch die ganze Welteinrichtung, mit Einſchluſſe deſſen, was uns als Uebel erſcheint, von ihm, als Urprincip abzuleiten ſey. Was nun die Einwendung gegen die Vorſehung, die man

1) von den **Uebeln** in der Welt hergenommen hat, betrifft, ſo iſt es das Geſchäft der **Theodicee**, die Gottheit deßwegen zu rechtfertigen [416]. Da uns die Beſtim-

---

Vergeltung. Das gute Schickſal, als abhängig gedacht von Gottes Willen, heißt Vorſehung im engeren Sinne, oder **Segen** Gottes; das böſe, **Unſegen, Strafe** Gottes. Die Meinungen der Alten vom Schickſal ſ. **Cicero** de fato. **H. Grotius**, sententiae philosophor. de fato. Par. 1648. 12. Ein Aufſatz in den Horen, Jahrg. 1795. urd die darauf ſich beziehenden Abhandlungen von C. **Ph. Conz** in **Ständlins** Beitr. zur Philoſ. und Geſch. der Rel. ꝛc. 4 Bd. und die Fortſetzung in **Ständlins** Magaz. für Relig. ꝛc. 1 Bd. 1 St. J. G. C. **Werdermann**, Verſuch einer Geſchichte der Meinungen über Schickſal und menſchliche Freiheit. Leipz. 1793. 8.

416) Theodicee von *θεός* und *δικαία* oder *δίκη*, Rechtfertigung, Losſprechung Gottes. **Leibnitz**, essai de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amst. 1734. und dann 1747. 8. J. G. C. **Werdermann**, neuer Verſuch zur Theodicee, 2 Thle Leipz. 1784. Der 3te Theil (Leipz. 1793.) iſt auch unter dem Not. 415. angeführten beſondern Titel erſchienen. S. Eb. **de Marees**, Gottes Vertheidigung über die Zulaſſung des Böſen auf unſrer Erde nach der h. Schrift, 2 Thle. 1790. 8. Im. **Kant**, über das Mißlingen aller philoſ. Verſuche in der Theodicee. In der Berlin. Monatsſch. Septbr. 1791. (**Deſſ.** vermiſchte Schriften, 3 Bd. 7 Abh.) — Außerdem **Villaume** über den Urſprung und die Abſichten des Uebels, 3 Thle. Leipz. 1784 — 87. 8. G. J. **Zollikofer**, Betrachtungen über das Uebel in der Welt. Leipz. 1789. . Ad. **Weishaupt**, Apoogie des Mißvergnügens und Uebels. 1790. 8. **Zöllner**, über den Verſuch einer Theodicee. In der Samml. der deutſch. Abhandl. der königl Acad. d. Wiſſ. in Berlin. Berl. 1796. J. J. **Wagner**, Theodicee. Bamb. und Würzb. 1809. 8. **Schleier**-

mung des Weltalls unbekannt iſt, und wir nur aus metaphyſiſchen Gründen an die beſte Welt glauben müſſen, ohne ſie in der Erfahrung nachweiſen zu können, (ſ. §. 88.), ſo kann die Theodicee eigentlich nichts, als verſuchen, wie ſie unſre ſubjective Vorſtellung von der höchſten Vollkommenheit Gottes mit unſrer ſubjectiven Vorſtellung von dem Uebel vereinige [417]).

Zum Behuf der Theodicee hat man im Allgemeinen Folgendes bemerkt: a) die Weltregierung muß uns, wie wir vorhin ſahen, ſchlechterdings unbegreiflich ſeyn, und uns, die wir den Zuſammenhang der irdiſchen Dinge nicht überſchauen, und von dem Weltganzen ſo viel als gar nichts wiſſen, muß Vieles in der Welt als zweckwidrig und unvollkommen erſcheinen. Es iſt daher eine thörichte Anmaßung, durch eine Theodicee zeigen zu wollen, daß alles, was uns als Uebel und Unvollkommenheit in der Welt erſcheint, mit Gottes Weisheit, Güte und Gerech-

---

machers Anſichten ſ. deſſ. chriſtl. Glaube 1 Thl. S. 254 f. u. derſ. Ueber die Lehre von der Erwählung, in der (Berliner) theol. Zeitſchrift, 1 Hft.

417) Unter Uebel verſteht man objectiv alles, was die Glückſeligkeit empfindender Weſen, die ſie vermöge ihrer Natur und Lage genießen könnten, unterbricht oder zerſtört; ſubjectiv iſt es das Gefühl von der Minderung oder Zerſtörung jener Glückſeligkeit. Uebel in abstracto betrachtet, kann man mit Ammon (wiſſ. pr. Th. S. 156.) definiren: die Verbindung der Dinge in der Welt, welche in dem Menſchen unangenehme Empfindungen erzeugt. Uebel in concreto, als Zuſtand betrachtet, ſind die Leiden lebendiger Weſen (dolores animantium). Man unterſcheidet phyſiſches und moraliſches Uebel, je nachdem die Leiden den Körper, oder die Seele des Menſchen betreffen, materielles und geiſtiges Uebel, je nachdem ſie aus der ſichtbaren Natur, oder aus der Beſchaffenheit unſers Geiſtes entſpringen. Metaphyſiſches Uebel nennt man die aus der nothwendigen Einſchränkung aller endlichen Dinge entſpringende Unmöglichkeit einer ununterbrochenen Glückſeligkeit (unvermeidliches Uebel), und ſetzt es dem vermeidlichen moraliſchen Uebel entgegen. Das moraliſche Uebel, oder die Sünde, heißt vorzugsweiſe das Böſe.

tigkeit harmonire, und folglich zweckmäßig ſey. Kohel. 3, 11. 8, 11. 11, 5. Jeſ. 55, 8. 9. Röm. 11, 33. Pſ. 73. Hiob 37 und 38. und K. 39, 32—35. Dieſes gilt vorzüglich von großen Naturbegebenheiten, z. B. Erdbeben, Orkanen, Ueberſchwemmungen u. ſ. w., die jederzeit außer dem Geſichtskreiſe einer teleologiſchen Beurtheilung liegen, da wir den innern Bau der Erde eben ſo wenig kennen, als wir wiſſen, welche Bewegungen ihrer Kräfte und Maſſen zu ihrer Erhaltung und zum Beſtehen der auf ihr lebenden und vegetirenden Schöpfungen nothwendig ſind. — b) „Jede Welt iſt ein Zuſammenhang eingeſchränkter Dinge, wovon jedes eine beſtimmte Summe von Vollkommenheit beſitzt. So lange aber die Vollkommenheit eines Dinges nicht unendlich iſt, ſo lange iſt es nothwendig gewiſſen Uebeln unterworfen, und ſein Zuſtand läßt ſich noch immer vollkommner denken. Da nun dieß nothwendig der Fall bei jeder Welt iſt; ſo muß in jeder Welt metaphyſiſches Uebel vorkommen, d. h. alle Dinge in jeder Welt müſſen wegen ihrer Einſchränkung ſolchen Zuſtänden ausgeſetzt ſeyn, die ſich vollkommner denken laſſen.“ (Reinhard, S. 238.) Gott konnte alſo keine Welt ohne alles Uebel ſchaffen, ſondern nur eine ſolche, welche die größte mögliche Summe des Guten mit der möglichſt geringſten Summe des Uebels verbindet. Gott mußte gewiſſe Uebel, die er aber wieder in die wohlthätigſte Verbindung mit dem Ganzen bringt, zulaſſen, wenn nicht höhere Vollkommenheiten der Welt wegfallen ſollten. Unendliche Vollkommenheiten und Kräfte konnten der Welt nicht mitgetheilt werden, ohne ſie zu Gott ſelbſt zu machen, der als der Vollkommenſte auch der allein Selige iſt; und eben ſo wenig konnte er den erſchaffenen Dingen entgegengeſetzte Eigenſchaften verleihen, ohne ihr Weſen aufzuheben [418]. —

---

418) „Wenn das Feuer brennen, wärmen, auflöſen ſollte, ſo konnte es nicht zugleich die kühlende Kraft des Waſſers haben, der Stein konnte nicht zugleich hart und weich ſein ꝛc.“ Döderlein

c) Der Schmerz (der phyſiſche ſowohl als der moraliſche) iſt niemals Entzweck des Schöpfers bei ſeinen Einrichtungen, ſondern nur Folge und Begleiter gewiſſer Veränderungen, welche durchaus eine wohlthätige Tendenz haben [419]).

Was aber d) die phyſiſchen Uebel insbeſondere betrifft, ſo iſt es zwar gewiß, daß es deren gibt; aber ſie ſind, wie wir ſahen, unvermeidlich. Uebrigens aber iſt α) die Anzahl dieſer unvermeidlichen Uebel ſo gering, daß offenbar unendlich mehr Wohlſeyn, als Leiden auf Erden herrſcht. Denn einen großen Theil der phyſ. Uebel verurſachen wir ſelbſt, und können ſie ganz oder größtentheils vermeiden, z. B. den Krieg mit allen ſeinen Schreckniſſen, die Folgen der Wolluſt, Zwietracht u. ſ. w. Andre phyſ. Uebel ſind nur negativ, wenn uns nämlich manche Wünſche und Güter, z. B. Schönheit, Reichthum, langes Leben, verſagt werden. Dieſe Güter können ihrer Natur nach nicht allgemein ſeyn, denn theils würden ſie aufhören, uns Vergnügen zu machen, wenn alle Menſchen ſie beſäßen, theils aber auch uns oft nur zu größerm Unglück gereichen. β) Auch iſt unſer Urtheil über das phyſiſche Uebel ganz ſubjectiv *). Denn nur dadurch wird

---

chr. Rel. Unt. 8. Thl. S. 184. — Wenn der menſchliche Körper ſo beweglich, ſo fühlend ſeyn ſollte, als er iſt, ſo mußte er auch empfindlich ſeyn gegen unangenehme Eindrücke. S. Pleſſing, verſuchter Beweis der Nothwendigkeit des Uebels bei fühlenden und vernünftigen Geſchöpfen. Deſſau und Leipz. 1783. 8.

419) Das Feuer z. B. iſt nicht erſchaffen, um Städte zu verwüſten, der Regen kommt nicht, um die Ernte zu verderben; die moraliſche Freiheit erhielt der Menſch nicht, daß er ſündigen ſollte, ſondern daß er tugendhaft und dadurch glücklich ſey.

*) „Malum metiuntur homines suo quisque sensu et arbitratu, itaque ad vagam et inconstantem regulam, nec raro morosa querulitate sua injuriam faciunt hujus mundi moderatori.“ Henke lin. p. 91. Dieß erkannte auch ſchon Tertullian, wenn er (de fuga c. 4.) ſagt: das Böſe erſcheine dem Menſchen nur in ſeiner ſubjectiven Empfindung (sensu) böſe; es ſey aber

etwas zum Uebel, daß es unſre Empfindung unangenehm afficirt; was es außer ſeiner Relation zu unſrer Empfindung iſt, ob es nicht vielleicht andern Weſen Wolluſt gewähre, wiſſen wir nicht. Offenbar aber ſind unſre Empfindungen kein competenter Richter über die objective Beſchaffenheit der Uebel. Daher kommt es auch, daß manche Menſchen das für ein Uebel halten, was andre als etwas Angenehmes betrachten (z. B. die Kälte). γ) Viele phyſ. Uebel beruhen nur in der Einbildung oder in der Vorſtellung, die wir uns vom Gefühle eines Dritten machen, z. B. der Anblick der Todten auf einem Schlachtfelde, die Zuckungen der Sterbenden ꝛc. Gewiſſe Uebel (Hunger, Stürme) ſind nur ſelten und gehen ſchnell vorüber. — Doch was das Wichtigere iſt δ) die phyſiſchen Uebel ſelbſt ſind eine Quelle von tauſend Freuden, die ohne ſie nicht möglich wären [420]; ε) die Einrichtung der phyſiſchen Dinge auf Erden iſt offenbar auf ein hohes Maaß von Freude und Glück berechnet [421]: ζ) und endlich ſind die phyſiſchen Uebel ein höchſt wichtiges Beförderungsmittel der Tugend und der moraliſchen Erziehung. Sie eröffnen uns ein weites Feld der Uebung für unſre Kräfte; ſie geben uns Gelegenheit zu edlen und großen Handlungen; ohne ſie würden viele Pflichten gar nicht möglich ſeyn, ſie erhöhen unſer moraliſches Verdienſt und unſre moraliſchen Freuden; ſie bilden den Charakter; ſie

---

objectiv (statu) gut. Der Fehler liege daher nicht in der Sache, ſondern in der Empfindung von ihr.

420) Z. B. die Befriedigung des Hungers und Durſtes, das Vergnügen überwundener Gefahren und Leiden ꝛc. Auch dienen die phyſiſchen Schmerzen durch den Contraſt dazu, das Gefühl angenehmer Gegenſtände lebendig zu erhalten, und uns den Werth des Vergnügens fühlbar zu machen; daher ſie mit Recht die Würze des Lebens heißen.

421) Dahin gehören die Mannigfaltigkeit und der angenehme Geſchmack der Nahrungsmittel, die Schönheit der Pflanzen, die Bequemlichkeiten des Lebens, das mit der Zeugung verbundene Vergnügen u. ſ. w.

richten unſre Aufmerkſamkeit und Liebe auf die Schätze des Geiſtes; ſie wecken den Glauben an Gott und Unſterblichkeit ſie begründen eine höhere Glückſeligkeit des Menſchen in der Ewigkeit. S. Hebr. 12, 5—11. Röm. 5, 3 f. 8, 17 ff. Matth. 5, 12. — Was aber endlich

c) das moraliſche Uebel insbeſondere betrifft, ſo war α) die Möglichkeit zu ſündigen von der Freiheit perfectibler Weſen nicht zu trennen. Wenn Gott die Art von Weſen, welche der Menſch ausmacht, nicht ganz aus der Reihe der erſchaffenen Dinge hinweglaſſen wollte; ſo war durch die Einſchränkung unſers Verſtandes, durch die allmälige Entwickelung des Menſchen, und durch die Freiheit des Willens, das moraliſche Uebel möglich und höchſt wahrſcheinlich. Man kann alſo ſagen: Gott hat es nicht gewollt, nicht beſchloſſen und veranſtaltet, aber er hat die Möglichkeit der Sünde als Folge andrer nothwendiger Einrichtungen nicht ausſchließen können [422]); er ſetzt es aber in eine ſolche Verbindung mit dem Ganzen, daß ſeine Abſichten nicht gehindert werden [423]). — Da

---

422) Das heißt: „er hat ſie zugelaſſen." Henke (lin. p. 92.) findet kein Bedenken, zuzugeben, daß man in dieſer Rückſicht auch ſagen könne, Gott ſey auctor peccati, in wiefern er nämlich Weſen ſchuf, die ohne Sünde nicht bleiben konnten: nur müſſe das nicht zugleich ſo viel heißen ſollen, als ob er auch amicus peccati ſey. Das A. Teſt. ſcheint zwar, z. B. Exod. 7, 3. 2 Sam. 24, 1. Jeſ. 29, 10. Ex. 4, 21. 14, 4., Gott als den Urheber einzelner böſer Handlungen darzuſtellen; aber nach dem unbeſtimmten Sprachgebrauche der alten Welt wird auch „die Zulaſſung einer fremden Handlung, die man nicht hindert, oder die man möglich macht, eine Handlung des Zulaſſenden ſelbſt genannt." Storrs Dogm. S. 340. Die ältern Theologen halfen ſich damit, daß ſie ſagten, Gott ſey Urheber der Sünde per accidens.

423) (Döderlein chr. Rel. Unterr. 8. Th. S. 215.) Dieſe in den Schranken endlicher Weſen gegründete Möglichkeit des Böſen rechtfertiget aber die wirklichen Sünden der Menſchen nicht; denn ſie iſt ja nicht eine Nothwendigkeit, welche den Menſchen überhaupt, und noch weniger bei einzelnen Handlungen, beſtimme

Gott die Möglichkeit des Sittlichböſen zulaſſen mußte; ſo hat er doch β) alles gethan, um die Wirklichkeit deſſelben zu verhindern. Zwar kann Gott die Sünde nicht phyſiſch hindern, ohne unaufhörliche Wunder zu thun, und die ganze weiſe und wohlthätige Oekonomie der Natur zu zerrütten. Auch würde ſich dieſe Verhinderung nur auf die Vollziehung des böſen Willens der Menſchen erſtrekken, und folglich das eigentliche Böſe, die Verdorbenheit des Willens und der Handlungsmaximen nicht hindern. Aber er verhindert die Sünde moraliſch, durch Unterricht (Offenbarung), Verbot, Strafe; dadurch, daß er ſchlechte Abſichten zu glücklichen Erfolgen leitet, und die Folgen des Böſen mäßiget (Geneſ. 50, 20. Ap. 3, 14-18. 12, 16 ff. Matth. 2, 13.), und dadurch, daß er durch Jeſum eine Anſtalt getroffen hat, das ſittliche Elend in ſeiner Quelle und in ſeinen Folgen (Verſöhnung) aufzuheben. — So ſtreiten alſo die Uebel der Welt nicht mit der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit einer göttlichen Regierung. Dieſes iſt es, was man gewöhnlich zum Behuf der Theodicee zu bemerken pflegt. Das Wichtigſte aber iſt, daß Uebel nur etwas relativ, nicht abſolut exiſtirendes iſt. Denn was a) die phyſiſchen Uebel betrifft, ſo ſind ſie überhaupt nichts objectives, an den Dingen ſeyendes, ſondern etwas ſubjectives, nur in der Empfindung lebendiger Weſen, alſo nur relativ ſeyendes. Das Uebel beſteht und entſteht allein in der Beziehung einer objectiven Veränderung auf das ſinnliche Gefühl, das dadurch unangenehm afficirt wird. In dem objectiven Zuſammenhange der Dinge, abgeſehen von der ſubjectiven Empfindung eines lebendigen Weſens, exiſtirt das Uebel weder als Schmerz noch als Uebel, ſondern nur als Veränderung. Denn man hat Schmerz und Uebel zu unterſcheiden. Das Gefühl einer unangenehmen Veränderung, bloß be-

---

und zwinge; weswegen man auch Gott nicht als den Urheber der Sünde betrachten kann. Vergl. Form. Conc. art. I. No. 2. der solid. declar.

zogen auf das ſinnliche Gefühl, iſt Schmerz, d. i. Hemmung des frohen ſinnlichen Lebensgefühls; und dieſen empfinden auch die Thiere. Der Schmerz aber, bezogen zugleich auf ein vernünftiges Bewußtſeyn und deſſen Ideen (von Gott, Weisheit, Moralität, Vergeltung), und dadurch als etwas mit der Idee ſtreitendes empfunden, wird Uebel, d. i. Hemmung des frohen vernünftigen Lebensgefühls. Beides aber iſt etwas bloß relatives, d. h. wird nur zum Schmerz oder Uebel durch die Beziehung einer Veränderung auf das Lebensgefühl. Ohne dieſe Beziehung wäre es weder das eine noch das andre, z. B. ein Erdbeben in einer gänzlich wüſten Gegend. Da die Empfindungsweiſen der Lebendigen verſchieden ſind, ſo kann daher auch eine und dieſelbe Veränderung dem einen empfindenden Weſen Luſt, dem andern Schmerz machen und einem dritten gleichgültig ſeyn, z. B. das Waſſer dem Fiſche, dem Vogel, dem Amphibion. Der Kampf iſt dem Feigen ein Schrecken, dem Helden eine Luſt; die Polarkälte dem Eisbär eine Wohlthat, dem Löwen eine Urſache des Todes. Auch demſelben Weſen kann etwas zu der einen Zeit ein Angenehmes, zur andern ein Schmerzliches ſeyn, je nachdem das Verhältniß der Veränderung zu ſeinem momentanen Zuſtand iſt. Derſelbe Menſch, der beim Anblick eines Erſchlagenen Schmerz empfindet, wird vielleicht von Freude ergriffen, wenn er in dem Erſchlagenen ſeinen Todfeind erkennt.

So wie eine Veränderung zum Schmerz wird bloß durch ihr Verhältniß zum ſinnlichen Gefühl, ſo wird ſie auch zum Uebel bloß durch ihre Beziehung auf ein vernünftiges Bewußtſeyn. Das Thier empfindet daher die Hemmungen des Lebens nur als Schmerz, und der Menſch allein ſieht in ihnen Uebel. Als Uebel allein kann der Schmerz Gegenſtand der Theodicee ſeyn, indem er als etwas erſcheint, was mit dem Leben in der religiöſen Idee zu ſtreiten ſcheint, und alſo in einer Schöpfung Gottes als etwas Fremdartiges und Ungehöriges daſteht. Aber auch das Uebel iſt bloß relativ. Objectiv wird die Ver-

änderung dadurch, daß ſie als Uebel empfunden wird, keine andere; denn ſie würde ſeyn, was ſie iſt, wenn auch kein Menſch exiſtirte, der ſie als Uebel empfände. Sie wird daher auch dadurch keine andre, daß ſie von Menſchen als Uebel empfunden wird. Dieſes geſchieht, indem zu der Empfindung des Schmerzes ein Urtheil der Vernunft hinzutritt. Die relative Natur des Uebels iſt auch hier offenbar, da das Urtheil, wodurch etwas für ein Uebel erklärt wird, nichts feſtes iſt. Denn es dürfte kein ſinnliches Uebel geben, das nicht die Vernunft, von einer andern Seite betrachtet, als etwas wohlthätiges anerkennen ſollte. Selbſt das Altern und der Tod, — der Inbegriff aller phyſiſchen Uebel, und das größte, wenn wir es auf unſer irdiſches Seyn beziehen, erſcheint als Wohlthat, wenn wir es auf die Beſtimmung unſers Geiſtes und ſeine Sehnſucht nach Vollendung beziehen, in welcher Beziehung die irdiſche Unſterblichkeit ſelbſt als ein Uebel betrachtet werden könnte, wenn ſie uns der Schöpfer gewährt hätte.

Die Vernunft erkennt aber bald, daß wir kein Recht haben, etwas für ein phyſiſches Uebel zu erklären, d. h. irgend eine Veränderung in der phyſiſchen Welt deßwegen, weil ſie ſinnlichen Schmerz verurſacht, als etwas anzuſehen, das dem Ideale von dem Zuſtande der Natur, den wir in unſerm Urtheil für den ſeynſollenden halten, widerſpräche, folglich in der vollkommenen Welt eines Gottes etwas ungehöriges ſey. Denn mit einem ſolchen Urtheil würde ſich die Vernunft über den Schöpfer erheben, oder doch ſich ihm gleichſetzen, indem wir nur unter der Vorausſetzung, daß wir den vollkommenſten Verſtand beſitzen, und alle Möglichkeiten deſſen, was wirklich werden kann, überſchauen, gewiß ſeyn können, daß die Möglichkeit, die uns die beſſere zu ſeyn ſcheint, auch die beſſere iſt. Dieſes wäre auch eine ganz unbefugte Anmaßung, vor der wir ſelbſt erröthen müßten. Dazu kommt ferner, daß jedes einzelne phyſiſche Uebel als einzelner Fall nothwendig auf ein allgemeines Geſetz bezogen werden muß,

das wir in der Natur, wie weit wir ſie kennen, herrſchend finden, auf das Geſetz des Gegenſatzes, nach welchem ſich im ewigen Wechſel Leben aus Tod, Tod aus Leben, Freude aus Schmerz, Schmerz aus Freude entbindet, und Keines ohne das Andere ſeyn kann *). Durch dieſen ſteten Wechſel des Gegenſatzes entſteht, und in ihm beſteht alles beharrende Seyn. Jedes menſchliche Urtheil über einzelne Fälle kann daher nur richtig ſeyn, in wiefern es ein Urtheil über dieſes allgemeine Naturgeſetz iſt. Nun iſt aber klar, daß in dieſem allgemeinen Naturgeſetze ſelbſt, alſo auch vor Gott, es gar kein phyſiſches Uebel gibt, weil das, was unſerm Gefühl in unſerm ſubjectiven Bewußtſeyn als ſolches erſcheint, die ewig unerſchöpfliche

---

*) Dieſes erkannte ſchon Lactantius. Ob er gleich alles Böſe vom Teufel (dem Gegenbilde des Sohnes Gottes, dem Urheber alles Guten) ableitet, ſo betrachtet er dieſen doch als Gottes Geſchöpf, u. erklärt das Uebel für nothwendig zur Exiſtenz des Guten. „Fabricaturus Deus hunc mundum (heißt es div. inst. 11, 9) qui constaret in rebus inter se contrariis atque discordibus, constituit ante diversa, fecitque ante omnia duos fontes rerum sibi adversantium inter seque pugnantium, illos videlicet duos spiritus [den Sohn Gottes u. den Teufel], rectum atque pravum, quorum alter est Deo tanquam dextra, alter tanquam sinistra, ut in eorum essent potestate contraria illa, quorum mistura et temperatione mundus et quae in eo sunt universa constarent. Item facturus hominem, cui virtutem ad vivendum proponeret, per quam immortalitatem assequeretur, bonum et malum fecit, ut posset esse virtus; quae nisi malis agitetur, aut viam suam perdet, aut omnino non erit. Nam ut opulentia bonum videatur, acerbitas egestatis facit; et gratiam lucis commendat obscuritas tenebrarum; valetudinis et sanitatis voluptas ex morbo atque dolore cognoscitur: ita bonum sine malo in hac vita esse non potest. Et utrumque licet contrarium sit, tamen ita cohaeret, ut alterum si tollas, utrumque sustuleris; nam neque bonum comprehendi ac percipi potest sine declinatione et fuga mali, nec malum caveri ac vinci sine auxilio comprehensi ac percepti boni. Necesse igitur fuerat et malum fieri, ut bonum ſieret. Man ſehe auch div. inst. VII, 5.

Quelle des Lebens, die Bedingung alles beharrlichen Seyns überhaupt iſt. Der Gegenſatz exiſtirt daher nur in dem zeitlichen Gefühle des Menſchen, nicht aber vor Gott, nicht in deſſen ewigem Bewußtſeyn. Die Theodicee alſo, als Theorie einer Rechtfertigung des phyſiſchen Uebels, hat an Gott gar keinen Gegenſtand, und ihr Geſchäft iſt vollendet, wenn ſie dieſes gezeigt und klar gemacht hat, daß objectiv das Gute am Uebel, und das Uebel am Guten, das Leben am Tode, und der Tod am Leben ſey.

Die Theodicee muß ſich daher auf uns ſelbſt und auf die Beziehung der phyſiſchen Uebel auf die moraliſche Welt wenden, und ihre Frage ſo ſtellen: warum hat uns Gott die Fähigkeit, das Geſetz des Gegenſatzes als ein Geſetz des Uebels zu percipiren, gegeben, da dadurch nicht nur unſer Gefühl des Glücks und das Verhältniß zwiſchen Frömmigkeit und frohem Lebensgefühl geſtört wird, ſondern auch das Ergehen des Menſchen mit ſeiner ſittlichen Beſchaffenheit außer Verhältniß kommt? Dieſe Frage aber verſinkt in Nichts durch den einzigen Satz: daß das Weſen der Frömmigkeit eine vollkommene Reſignation in Gottes Willen, mit Verzichtleiſtung auf alles ſinnliche Wohlergehen iſt; alſo auch eine vollkommene Reſignation in das natürliche Geſetz des Gegenſatzes, aus dem das ſubjective Gefühl der Uebel hervorgehet. Iſt dieſe Reſignation vorhanden, ſo gibt es für das religiöſe Gefühl ferner gar kein phyſiſches Uebel, ſondern nur noch für das ſinnliche Gefühl, das durch das religiöſe überwunden, den Stachel des Schmerzes verliert (1 Kor. 15, 54—57.), und von der Reſignation als das wohlthätigſte Mittel zur Erinnerung an die nothwendige Verzichtleiſtung der Frömmigkeit auf alle äußere Belohnungen, und eine nothwendige Uebung im unintereſſirten Gehorſam gegen den göttlichen Dienſt dankbar verehrt wird. — Wollen wir aber die aus jenem Naturgeſetze des Gegenſatzes hervorgehenden Schmerzen (mit Ausſchluß der durch die eigene Sünde bewirkten, von denen hier gar nicht die Rede ſeyn kann)

mit den angenehmen Perceptionen des Lebens vergleichen, und mit der allgemeinen Sittlichkeit der Menſchen meſſen; ſo ergibt ſich, daß das irdiſche Leben unendlich mehr Annehmlichkeiten hat, als alle menſchliche Tugend verdient, und daß das (ſubjective) Gute unſers jetzigen Wohnplatzes weit über das Maaß alles moraliſchen Verdienſtes hinausgehet.

Was nun b) das moraliſche Uebel, oder die Sünde betrifft, ſo gilt von ihm daſſelbe, was wir vom phyſiſchen Uebel geſagt haben. Die Sünde iſt keine bleibende Beſchaffenheit an dem Menſchen, nicht eine ſtete und nothwendige Begleiterin der Freiheit (die kein Wahlvermögen zwiſchen Böſem und Gutem iſt); ſie klebt auch nicht der That ſelbſt an, ſondern iſt, wie das phyſiſche Uebel, etwas bloß relatives, nur in einer Beziehung ſeyendes, nämlich in der Beziehung unſers Thuns auf unſer Bewußtſeyn vom göttlichen Geſetze. Ohne dieſe Beziehung und im Reiche objectiver Wirklichkeit iſt jede That weder Tugend noch Sünde, ſondern reiht ſich als Urſache oder Wirkung ein in die Reihe aller Erfolge. Jede That wird erzeugt durch die ſinnlichen oder vernünftigen Vorſtellungen, welche in unſer Bewußtſeyn treten und dadurch unſer Handeln beſtimmen. Wir beſitzen aber Selbſtmacht über unſer Bewußtſeyn, und können Vorſtellungen in demſelben aufrufen und feſthalten, oder auch ſie entfernen, und daher dadurch unſer Thun ſelbſt beſtimmen. Das Vermögen, durch Aufrufung und Feſthaltung moraliſcher Vorſtellungen uns zur Pflichterfüllung zu beſtimmen, iſt das, was man gewöhnlich, aber nicht recht ſchicklich, ſittliche Freiheit nennt. Hieraus folgt, daß ſo lange noch keine Sünde da iſt, als das Bewußtſeyn der Pflicht (z. B. im Kinde) noch nicht erwacht iſt, und daß die Sünde, oder die bewußte Uebertretung des Geſetzes, erſt kommt, wenn die Tugend (der bewußte Gehorſam gegen das Geſetz) beginnt, indem dieſer, wie alles allmälig ſich bildende, im Anfange noch unvollkommen iſt. Die Sünde bezeichnet alſo das Werden der ſittlichen Entwik-

kelung, und iſt der Durchgangspunkt zur Tugend, verſchwindet daher in eben dem Maaße, in welchem die Entwickelung zum Ziele fortſchreitet. Sie iſt daher nichts bleibendes, ſondern ein vergängliches, ein verſchwindendes Mittel zum Zweck. — Alle dieſe Sätze werden weiter unten ihre nähere Begründung finden. Vor Gott iſt alſo die Sünde ein Entwickelungsproceß und iſt dem allgemeinen Geſetz der Evolution zu ſubſumiren, das wir im ganzen Weltall, ſo weit wir es nur kennen, herrſchend finden. Dieſes Geſetz iſt für die empfindenden Weſen mit Wehen begleitet, und die Sünde iſt die Geburtswehe, unter welcher die Sittlichkeit geboren wird. Die Frage der Theodicee ſtellt ſich alſo in dieſer Rückſicht ſo: warum hat Gott den Menſchen ſo geſchaffen, daß bei ihm nicht urſprünglich die moraliſche Freiheit vollkommen vorhanden iſt (alſo keine Sünde möglich), ſondern daß er ſich zur moraliſchen Freiheit erſt bilden und entwickeln muß? — Dieſe Frage iſt aber nichts als eine Species der generellen Frage: warum hat Gott überhaupt das Geſetz der Entwickelung gegeben, nach welchem alles aus Keimen allmälig hervorgeht, und ſelbſt unſre Erde durch manche Bildungsperioden zu ihrem jetzigen Zuſtande hindurchgegangen iſt? Dieſe Frage iſt für uns ſchlechthin unbeantwortlich, und es iſt Thorheit ſie aufzuwerfen, weil wir, um ſie zu beantworten, das Weltall ſowohl nach Materie als Form überſehen und den letzten Zweck der ganzen Weltentwickelung kennen müßten. Nur ſo viel ſehen wir, daß es dieſes Geſetz iſt, welches die Welt in ewiger Jugend, Kraft und Thätigkeit erhält, und daß der von Gott für uns angeordnete Entwickelungsproceß zur Freiheit es allein möglich macht, daß wir ſelbſt einen Antheil an dem Erringen der moraliſchen Freiheit haben, daß wir dadurch nur die Möglichkeit erhalten, Mitſchöpfer unſrer ſelbſt (als freie Weſen) zu werden, daß alſo dadurch allein für uns alle Freude an dem moraliſch Guten, als unſerm eigenen Werke, wenigſtens zum Theil, erſt möglich wird;

eine Freude, die in unſerm Gefühl eine hohe Beſeligung für endliche Geiſter iſt.

Es bleibt alſo für die Theodicee nur noch der Satz zur Auflöſung übrig: da die Erfahrung lehrt, daß der Entwickelungsproceß der Freiheit bei einzelnen Individuen nicht gelingt, die in die Knechtſchaft der Sünde gerathen und als Sünder ſterben, ſo fragt es ſich: wie kann Gott zugeben, daß ſein Zweck nicht erreicht werde, und warum hat er ſolche Menſchen erſchaffen, die ihm gleichſam in der Erziehung verderben? *) — Dieſe Frage löſet ſich durch die Idee der Unſterblichkeit, oder der durch den zeitlichen Tod nicht unterbrochenen Fortſetzung des Entwickelungsproceſſes zur Freiheit. Wäre der Tod das Ende alles moraliſchen Seyns und aller Entwickelung, ſchlöſſe ſich an ihn ein ewiger Tod, ein Zuſtand beharrenden Unglücks, oder nur ein ewiger Stillſtand aller Entwickelung zur Freiheit an; ſo wäre Gott freilich bei denen, die als Sclaven der Sünde ſterben, mit ſich ſelbſt im Widerſpruche, indem, was er zur Freiheit und zum Glück ſchuf, zur völligen Unfreiheit und Unſeligkeit gediehen wäre. Aber eben deßhalb, wenn wir auch nicht andere Gründe hätten, müſſen wir den leiblichen Tod als die Fortſetzung der Entwickelung zur Freiheit anſehen; und nehmen wir dieſes an, ſo iſt die Sünde oder Unfreiheit, weil ſie früher oder ſpäter zur Anerkennung des unermeßlichen Werthes der moraliſchen Freiheit führt, nur der umgekehrte Weg zu derſelben, und der Unterſchied iſt, daß der Tugendhafte auf dem Pfade innerer Ruhe und der Glückſeligkeit, der Sünder auf dem Wege innerer Unſeligkeit und äußerlichen Elends, jener mit dem erhebenden Gefühle, ſelbſtthätig auf der Bahn der Gottähnlichkeit vorgeſchritten zu ſeyn, dieſer mit dem niederſchlagenden Bewußtſeyn, nichts da-

*) Nach der kirchlichen Lehre würde die Frage ſo lauten: warum hat Gott die Erbſünde zugelaſſen, durch welche ein Theil der Menſchen ewig verdammt wird? Doch die Anwendung jener kirchlichen Lehren müſſen wir hier, bei einer philoſophiſchen Unterſuchung, noch ausſetzen.

für, vieles aber dagegen gethan zu haben, und nur allein durch Gottes Vergeltung (Strafe) gebeſſert zu ſeyn, an das Ziel der ſittlichen Freiheit gelange. So iſt die Sünde objectiv, bezogen auf die von Gott geordnete Entwickelung zur Freiheit, kein Uebel, denn ſie iſt, eben ſo wie der Gehorſam, ein Weg zur Freiheit, nur daß ſie über Dornen, der Gehorſam aber über Roſen zum Ziele leitet. Subjectiv aber, auf unſer Gefühl und Gewiſſen, und auf die Mittelſtufen unſrer Bahn bezogen, iſt ſie ein Uebel, ja das größte Uebel, das der Menſch ſelbſt hervorbringt, weil ihn nichts nöthiget, den Dornenweg zu betreten *).

§. 98.

Fortſetzung.

Man ſetzte der Weltregierung 2) entgegen: die in der phyſiſchen Welt überall herrſchende Nothwendigkeit, wo alles, was geſchehe, ſeinen hinreichenden Grund in etwas anderm habe, folglich nothwendig erfolge und von dem Schöpfer nicht abgeändert werde, oder abgeändert werden könne. Dieſe Vorſtellung iſt in der Sinnlichkeit des Menſchen gegründet **). In wiefern wir nämlich alles Phyſiſche nach den unveränderlichen Geſetzen unſers ſinnlichen Erkenntnißvermögens anſchauen, ſo erſcheint alles, was geſchieht, als nothwendig. Ohne Hülfe einer richtigen Philoſophie begreift ſich der Menſch in dieſer Eigenheit ſeiner Sinnlichkeit nicht, und, ſtatt den Grund der Nothwendigkeit in der Form ſeiner Sinnlich-

---

*) Eine beſondere von Schellingiſcher Philoſophie ausgehende, Unterſuchung über das Böſe und ſein Verhältniß zum Guten eröffnete K. Daub in ſ. „Judas Iſchariot, oder das Böſe im Verhältniß zum Guten betrachtet;" 1 Abtheil. Heidelb. 1816. 2te Abtheil. 1 u. 2te Hft 1818. vergl. Geſpräche über das Böſe, aufgezeichnet von J. F. Herbart. Königsb. 1817. 8.

**) S. hierüber meine Abhandl. „über den Unterſchied der ſinnlichen und vernünftigen Vorſtellung von der Welt u. deſſen Bedeutung in der Religionslehre." In der Oppoſitionsſchrift 7. B. 2 St.

keit und deren unvermeidlicher Anwendung auf die Vorſtellung der Totalität der Welt zu ſuchen, ſucht er dieſen Grund in der Außenwelt, und trägt die ſubjective Nothwendigkeit ſeiner ſinnlichen Erkenntnißform in die Objecte hinein [424]), gleich als ob er ſie aus den erkannten Objecten erſt genommen hätte. Auch

3) das Glück des Laſterhaften und das Unglück des Tugendhaften hielt man mit einer gerechten Vorſehung nicht vereinbar. Hiob 12, 5 f. Pſ. 73. Doch α) täuſchen wir uns beim Urtheil über die Sittlichkeit Anderer ſehr leicht, indem wir ſie theils nur nach einzelnen Handlungen beurtheilen, theils nur die Handlung ſelbſt ſehen, nicht aber das Motiv derſelben, wodurch doch allein ihr ſittlicher Werth beſtimmt wird (1 Tim. 1, 12. 13.), theils endlich in unſerm Urtheile partheiiſch und eigennützig ſind. Eben ſo iſt β) unſer Urtheil über das Glück oder Unglück andrer äußerſt betrüglich, da der Böſe oft ſeine innere Unruhe zu verbergen weiß, und der Gute den Frieden ſeiner Seele nicht zur Schau trägt; bei einzelnen Individuen kann auch oft das Glück im Verfolg zur Strafe werden, das Unglück aber zum Heil. γ) Wir können hier wegen des ſteten Schwankens in unſrer Tugend keine vollkommne Ausgleichung zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit erwarten. δ) Die äußerlichen Güter hangen nicht allein von der Sittlichkeit, ſondern auch von der Klugheit ab. ε) Vollkommne Vergeltung durch äußerliches Glück und Unglück würde uns das Gute nur aus Hoffnung des Lohnes vollbringen, das Böſe nur aus Furcht der Strafe ſcheuen laſſen; die ungleiche Verthei-

---

424) Hieraus erklärt es ſich, wie die conſequenteſten Denker des Alterthums ſo allgemein an ein unabänderliches (ineluctabile) Fatum glauben, und dieſem auch die Götter unterwerfen konnten; denn auch ihre Götter waren Weſen in Raum und Zeit. In der philoſophiſchen Erklärung dieſes ſubjectiven Scheins der Nothwendigkeit findet aber auch der Fatalismus und der Naturmechanismus ſeine beſte Widerlegung.

lung des äußerlichen Glücks ſoll uns aber lehren und üben, die Tugend um ihrer ſelbſt willen zu lieben, und das Laſter um ſein ſelbſt willen zu haſſen. ζ) Gott bedient ſich bald der Wohlthaten, bald der Leiden, um die Menſchen zu beſſern. Röm. 2, 4. 2 Petr. 3, 9. 15. *). Uebrigens iſt hier das vorhin über die Theodicee Geſagte zu vergleichen. Ferner

4) glaubte man, daß eine göttliche Vorſehung mit der Freiheit der menſchlichen Handlungen ſtreite, indem dieſe mit dem Vorherwiſſen aller menſchlichen Handlungen und mit einer die Weltbegebenheiten unwiderruflich zu einem beſtimmten Ziele hinleitenden Allmacht nicht beſtehen könne. Man hat hierbei erinnert: α) die menſchliche Freiheit beſtehe nicht ſowohl im Vollbringen gewiſſer Handlungen, als vielmehr in dem Wollen der Handlungen, die uns durch die Umſtände möglich würden; wenn daher Gott uns die Mittel verſage, unſern Willen auszuführen, oder durch die Umſtände einen andern Entſchluß in uns veranlaſſe, ſo ſchränke er nicht die Freiheit des Wollens, ſondern nur die Folgen dieſes Wollens (die Handlungen) ein; β) die Kräfte des Menſchen und der Spielraum derſelben ſeyen ſo eingeſchränkt, daß wir Gottes Rathſchlüſſe nie hintertreiben könnten; γ) Gott habe die Erfolge menſchlicher Freiheit mitberechnet, und δ) in Rückſicht der Geiſterwelt finde überhaupt kein von Ewigkeit her angeordneter Lauf ſtatt, und der Rathſchluß Gottes, die Welt zu regieren, ſey nichts Vergangenes, ſo wie die freien Handlungen der Menſchen vor Gott nichts Zukünftiges. Der ganze Einwand aber hat nur Gewicht bei der falſchen Vorſtellung von der Freiheit als einem unabhän-

*) Hieraus folgt, daß wir nicht berechtigt ſind, jemanden deßwegen für einen Sünder anzuſehen, weil ihn äußerliches Unglück trifft. Zwar werden Ex. 20, 5. Lev. 26. Deut. 28. äußerliche Leiden als Strafe gedrohet; aber das N. Teſt. hat dergleichen Drohungen nicht, und Chriſtus hat uns nach Gal. 3. von den angedroheten Strafen des moſaiſchen Geſetzes befreiet.

gigen Wahlvermögen zwiſchen dem Guten und Böſen (welcher Begriff, wie wir §. 64. ſahen, allerdings dem Vorherwiſſen Gottes widerſprechen würde), und von der Sünde als einem Bleibenden, Objectiven. Wenn aber die Freiheit darin beſteht, daß der Menſch ſich nach dem Geſetze, oder dem Willen Gottes beſtimme, und die Sünde nur die Begleiterin der Entwickelung zur Freiheit iſt, durch welche ſie verſchwindet; ſo iſt klar, daß der Wille Gottes in der moraliſchen Welt eben ſo herrſcht, wie in der phyſiſchen, daß die Entwickelung des Menſchen eben ſo beſtimmt iſt, wie jede andre Entwickelung, und daß Gott den Gang des ſittlichen Bildungsproceſſes bei jedem Individuum überſchauen kann, weil dieſer abhängig iſt von lauter Zuſtänden (Zeitalter, Erziehung, äußere Lage ꝛc.), welche der Allwiſſenheit nicht verborgen ſind. Noch weniger kann aber eine ſündliche That den Willen Gottes aufheben, weil die Folgen derſelben von Gott zu ſeinem Zweck umgeleitet werden *), was durch Trennung und Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen geſchieht, wie uns ſchon in vielen Fällen unſre, obgleich ſehr kurze und fragmentariſche Erfahrung zeigt. Ferner

*) Unter den Kirchenvätern beſchäftigt ſich beſonders Origenes comment. in Genes. §. 1–13. ausführlich mit dieſem Gegenſtande, ohne doch damit ins Klare zu kommen, weil er auch von einem falſchen Begriff der Freiheit u. Sünde ausging. Denn durch ſeinen Satz, §. 6: „Gott ſehe alle wirkenden Urſachen vorher, mithin auch den Erfolg, deſſen Urſache er aber nun nicht durch dieſes Vorherſehen ſey, indem vielmehr das Zukünftige ſelbſt die Urſache des göttlichen Vorherſehens ſey; οὐ γὰρ ἐπεὶ ἔγνωσται, γίνεται, ἀλλ᾽ ἐπεὶ γίνεσθαι ἔμελλεν, ἔγνωσται," — wird eben ſo wenig gewonnen, als durch ſeine Diſtinction zwiſchen providentia und voluntas Dei, wenn er homil. in Genes. 3, 2. ſagt: „Deum curare mortalia et nihil absque ejus providentia geri, certo et immobili dogmate confitemur. Memento quia [ὅτι, quod] nihil sine providentia eius geri diximus, non sine voluntate. Multa enim sine voluntate ejus geruntur, nihil sine providentia. Providentia namque est, qua procurat et dispensat et providet quae geruntur. Voluntas vero est, qua vult aliquid aut non vult."

5) erinnerte man noch, daß, wenn die Vorſehung für uns ſorge, uns aus Gefahren errette, oder mit irdiſchen Gütern beglücke, aller eigne Fleiß und menſchliche Vorſicht im Handeln überflüſſig ſey. Aber a) kann man immer ſagen, daß Gott unſre eigne Thätigkeit vorhergeſehen, und mitberechnet habe; und b) lehrt auch die Erfahrung, daß unſre Thätigkeit erforderlich iſt, weil ſie mit zu den natürlichen Mitteln gehört, durch welche die Vorſehung wirkt. Nur dann erſt, wenn wir alles gethan haben, was wir thun konnten, müſſen wir es der göttlichen Vorſehung überlaſſen, ob ſie uns unſern Zweck erreichen laſſen will oder nicht[425]). Denn, Gott regiert zu unſerm Wohl, bewirkt unſer Beſtes, heißt nicht mehr als: er bewirkt es, in wie weit es nicht von uns abhängt. Wir müſſen daher alles thun, was wir vermögen, und das Uebrige Gott anheim ſtellen. Dieſes lehrt auch Apoſt. 27, 23 f. Paulus wußte, daß es Gottes Wille war, daß er nach Rom kommen ſollte, und that dennoch alles, was in ſeinem Vermögen ſtand, um ſich aus dem Seeſturme zu retten. — Die Schrift ſelbſt lehrt aber nicht, wie einige meinten, daß die göttliche Vorſehung unſre eigene Sorgfalt überflüſſig mache. Denn Pſ. 127, 1—3. handelt nur davon, daß unſre Bemühungen, ohne Gottes Willen und Segen vergeblich und daß daher eine ängſtliche Sorge*) thöricht ſey. Eben ſo iſt Matth. 6, 24—34.

425) Der gute Erfolg unſrer Bemühungen hängt gewöhnlich von den Umſtänden ab, die nicht in unſrer Gewalt ſind, ſondern welche Gott anordnet. Begünſtiget er uns, ſo nennen wir eine ſolche Begünſtigung den Segen Gottes, d. h. „diejenige Einrichtung aller Umſtände, nach welcher ſich mit einem weiſen Verhalten und einer nützlichen Geſchäftigkeit glückliche Folgen verknüpfen. Der Segen Gottes iſt alſo keine unmittelbare Thätigkeit Gottes, ſondern eine Wirkung des einmal von ihm geordneten Zuſammenhanges der Dinge.“ Reinhard, Dogm. S. 227 f.

*) Denn von dieſer iſt die Rede, wie auch der Ausdruck zeigt: panem doloris edere, d. i. ſein Brod unter ängſtlichen Sorgen eſſen.

Luk. 12, 22—31. nicht von der vernünftigen und pflichtmäßigen, ſondern von der ängſtlichen und übertriebenen Sorge für den Unterhalt die Rede, wie Luk. V. 29. der Ausdruck μετεωρίζεσθαι (jactari ut unda maris) zeigt. Wäre aber wirklich von jeder Sorge für den Unterhalt überhaupt die Rede, ſo würden dieſe Stellen keinen allgemeinen Satz enthalten. Denn Jeſus ſprach zunächſt mit ſeinen Jüngern und Apoſteln, und ermahnte dieſe, ſich durch die Sorge für ihren Unterhalt in dem Geſchäft des apoſtoliſchen Lehramtes nicht hindern zu laſſen.

Endlich 6) meinte man, werde, wenn man einen von Gott unabänderlich geordneten Weltlauf annehme, das Gebet überflüſſig und die Gebetserhörung unmöglich, indem die Erhörung des Gebets eine Störung des Naturlaufes ſeyn müſſe. Dieſer Einwurf erledigt ſich durch das über die Beſchaffenheit der göttlichen Weltregierung Geſagte, nach welcher wir den Weltlauf nicht als einen mechaniſchen und unabänderlichen betrachten können. Außerdem iſt zu bemerken, a) daß das erhörliche Gebet von Gott (nach menſchlicher Denkart) auch ein vorhergeſehenes, mithin der Naturlauf auf deſſen Erhörung eingerichtet iſt, und daß b) das Gebet überhaupt nicht wegen ſeiner objectiven Wirkungen, ſondern als Pflicht uns aufgelegt iſt, nicht als ob Gott erſt bewogen werden ſollte, etwas zu thun, ſondern damit wir das Gefühl der Abhängigkeit von ihm ſtärken, und ſeine Gaben mit Dankſagung als ſeine Gaben empfahen [426]. Denn das Gebet iſt, ganz unabhängig davon, ob es eine objective Wirkung habe oder nur haben könne, ein nothwendiger Ausdruck unſrer religiöſen Gemeinſchaft mit Gott, der von ſelbſt aus dem Gefühl der Andacht hervorgeht. Der religiöſe, vom Gefühl der Andacht ergriffene Menſch wird daher ſelbſt dann, wenn er glaubt, Gott thue

---

426) Dieſes ſagt Luther vortrefflich in der Auslegung der 4ten Bitte: „Gott giebt täglich Brod auch allen böſen Menſchen, ohn unſer Gebet; aber wir bitten, daß (damit) er's uns erkennen laſſe und wir mit Dankſagung ꝛc.

nichts um ſeines Gebets willen, doch beten, um ſeinem Gefühl zu genügen. Er beſcheidet ſich, in Hinſicht des Weltlaufs und ſeines äußerlichen Geſchicks Gottes Willen nicht zu kennen, und betet daher immer, wie Jeſus, ſo, daß er die Erfüllung dem Willen Gottes ganz anheimſtellt. Nur von der Bitte um Erleuchtung und Beſſerung weiß er wohl, daß ſie gewiß mit Gottes Willen übereinſtimmt, und darum iſt auch ſeine Andacht, in wiefern ſie Bitten enthält, hauptſächlich auf dieſe gerichtet.

Zweites Kapitel.

Von der Modification des allgemeinen Verhältniſſes zwiſchen Gott und Menſchen durch Mittelgeiſter.

§. 99.

Einleitung.

Die Theologen ſind nie darüber einig geweſen, wo die Lehre von den Engeln und Dämonen hingehöre. Bald behandelte man ſie als einen Anhang der Lehre von der Schöpfung, und den verſchiedenen Klaſſen der Geſchöpfe; bald als einen Theil der Lehre von der Vorſehung; bald flocht man das Nöthige gelegentlich an verſchiedenen Orten ein; bald endlich wollte man dieſe ganze Lehre lieber in der chriſtlichen Theologie gar weglaſſen. In der Dogmatik aber iſt dieſe Lehre, beſonders die von den Dämonen, wichtig. Denn nach dem kirchlichen Lehrbegriff hat das urſprüngliche Verhältniß zwiſchen Gott und Menſchen durch die Dämonen eine große Veränderung erlitten; die Menſchen ſind durch die Sünde dem Reiche des Teufels unterworfen worden; die Erlöſung durch Jeſum war unter andern eine Erlöſung aus der Gewalt des Teufels, und der kirchlichen Idee von Genugthuung und Sündenerlöſung liegt offenbar die Vorſtellung von einem allgemeinen ethiſchen Staate Got=

tes, zu welchem Engel und Menſchen gehören, zu Grunde. Da in der Dogmatik die Lehre von der Verſöhnung, oder von der Wiederherſtellung der urſprünglichen ſeligen Verhältniſſe zwiſchen Gott und Menſchen, die erſte und Grundlehre iſt; ſo ſcheint es ſchicklich, die Lehre von den Engeln und Dämonen der Entwickelung jenes urſprünglichen Verhältniſſes vorauszuſchicken.

§. 100.

1) Von den Engeln.

a) Lehre der ſymboliſchen Bücher.

Ueber die Geiſterwelt überhaupt, und das Verhältniß, das durch ſie zwiſchen Gott und Menſchen vermittelt wird, findet ſich kein beſonderer Artikel und kein eigenes Bekenntniß in den ſymbol. Büchern. Beſonders gilt dieſes in der Lehre von den Engeln. Ueber dieſe finden ſich nur einige gelegentliche Aeußerungen. Die Engel werden nämlich an verſchiedenen Orten in einer ſolchen Verbindung erwähnt, daß man ſie, nach den Verfaſſern der ſymb. Bücher, für Mittelweſen, höher, mächtiger und verſtändiger als die Menſchen, jedoch geringer als Gott, mit dem ſie verbunden ſind, und für moraliſch gute Weſen halten muß [427]). Ihre nähere Verbindung mit Gott, ſo wie ihre ſittliche Vollkommenheit ergibt ſich auch daraus, daß Melanthon (Apol. 9. p. 224.) ſeinen Gegnern zugibt, daß die Engel für uns zu Gott bitten, und daß Luther (Schm. Art. 2 Thl. Art. 2. S. 311. von Anruf. der Heil.) dieſelbe Meinung billigt, jedoch das Anbeten der Engel

---

427) Z. B. wenn es Schm. Art. 2 Thl. Art. 2. (S. 380.) heißt: „Gottes Wort ſoll Artikel des Glaubens ſtellen, und ſonſt Niemand, auch kein Engel.“ Oder Apol. Art. 11. von der Prieſterehe: „die natürliche Neigung der Geſchlechter iſt Gottes Ordnung; darum iſts recht, und hats kein Engel noch Menſch zu ändern.“ Oder Cat. maj. praef. p. 465. (R. p. 395.): „Gott ſelbſt mit allen ſeinen heiligen Engeln, Propheten, Apoſteln ꝛc.“

ausdrücklich verwirft [428]). Als erſchaffen von Gott werden ſie im symb. Nicaeno dargeſtellt, da unter dem Ausdrucke invisibilia in den Worten: „factorem visibilium omnium et invisibilium“ offenbar nichts Anderes verſtanden werden kann, als die Geiſterwelt, die Engel. — Nach der Lehre der Kirche gibt es alſo Engel, d. i. unſichtbare Weſen, von Gott erſchaffen, vollkommner und heiliger als die Menſchen.

Ueber die Frage alſo: wann die Engel erſchaffen ſind, welches ihr urſprünglicher Zuſtand war, wie viel ihrer ſind, welche Klaſſen unter ihnen ſtatt finden, welche Namen ſie führen, in welchem Zuſtande ſie ſind, und welche Geſchäfte ihnen in der Schöpfung obliegen, ob ſie erſcheinen, Wunder thun können und dergl.? erklären ſich die ſymbol. Bücher gar nicht; folglich exiſtirt über dieſe Fragen keine norma docendorum.

§. 101.

b) Lehre des N. T. von den Engeln; und zwar α) von ihrem Weſen und Urſprung.

Der bibliſche Begriff von einem Engel iſt etwas weiter, als der ſymboliſche. Denn in der Schrift werden die Engel auch als Boten Gottes, als Vermittler zwiſchen Gott und Menſchen, als Diener der Vorſehung und beſonders als Beſchützer der Frommen vorgeſtellt *). Hierauf weiſet ſchon ihr Name hin, der nicht nomen naturae,

---

428) Apol. p. 224: „Hoc largimur, quod angeli orent pro nobis. Extat enim testimonium Zachar. 1.“ Art. Schm. p. 311: „et si angeli in coelo pro nobis orent, tamen inde non sequitur, angelos a nobis esse invocandos, adorandos“ etc.

*) Reinhard S. 193. Angelus bonus est spiritus homine perfectior ac beatus, providentiae divinae minister. — Ammon summ. p. 98.: Spiritus Dei ministeriales, custodiendis et salvandis hominibus destinati, h. e. naturae sanctae, inter divinitatem humanitatemque mediae.

ſondern nomen officii iſt. Sie heißen nämlich מַלְאָכִים, ἄγγελοι, d. i. Boten, Abgeſandte, Diener. Nach dem hebr. Sprachgebrauche kann alles, was ein Werkzeug iſt, durch welches Gott wirkt, ein מַלְאַךְ יְהוָה genannt werden. So z. B. mehrere Uebel Pſ. 78, 49. Sturm und Bliz Pſ. 104, 4., vergl. mit der erläuternden Stelle Pſ. 148, 8., wobei Morus (Comment. in ep. I. p. 376.) richtig bemerkt, daß nicht jede Wirkung der Natur dieſen Namen bekomme, ſondern hauptſächlich plözliche, große, ungewöhnliche Begebenheiten. Auch die Prieſter heißen Mal. 2, 7. Engel (d. i. Dolmetſcher) Gottes, und Mal. 3, 1. der Meſſias der Engel des Bundes, d. i. der Geſandte, der den neuen Bund ſtiften ſoll, ſo wie die Propheten überhaupt, Jeſ. 6, 17. Luk. 9, 52. Mark. 1, 2. Auch die Boten der Menſchen führen daher den Namen מַלְאָךְ und ἄγγελος, z. B. Num. 20, 14. 16. Joſ. 6, 17. (vergl. Jak. 2, 25. Hebr. 11, 31.) Luk. 9, 52. — Ob aber gleich in der Schrift oft die Naturkräfte Boten Gottes heißen, ſo iſt doch aus dieſem Sprachgebrauche nicht zu ſchließen, daß man, wenn in der Schrift von Engelerſcheinungen die Rede iſt, jederzeit an ein phyſiſches Phänomen zu denken habe, welches die alte Welt als ein Symbol des Daſeyns Gottes oder deſſen Geſandten betrachtet hätte. Zwar iſt dieſes an mehrern Stellen des A. T. der Fall, z. B. Exod. 2. und 23.; aber das N. Teſt. verſteht allerdings unter ἀγγέλοις höhere Geiſter, ſelbſtſtändige Weſen, und es iſt auch außer Streit, daß im A. Teſt. מַלְאָךְ an vielen Stellen daſſelbe bezeichnet [429]). Daß aber das N. T.

---

429) Sie werden im A. Teſt. בְּנֵי־אֱלֹהִים Job. 1, 6. 2, 1. 38, 7., auch Knechte Gottes Hiob 4, 18. Heilige, Dan. 4, 14. Hiob 5, 1. 15, 15., Heere Gottes Dan. 4, 10. 14. genannt. Auch haben verſchiedene Interpreten unter אֱלֹהִים Geneſ. 1, 26. 3, 22. Pſ. 8, 6. die Engel mit verſtehen wollen. S. Bauers bibl. Theol. des A. Teſt. S. 171. Der ſpätere Name עִיר, vigil, kommt nur Dan. 4, 10. 14. 20. vor, und ihm entſpricht das Griechiſche ἐγρήγορος, das im Teſtamente der zwölf Patriarchen häufig vorkommt; im Paſtor des Hermas I, 4. 2. etwas verunſtaltet: angelum Hegrin.

die Engel als ſelbſtſtändige Weſen darſtellt, erhellt aus vie- len und zahlreichen Stellen unwiderſprechlich, z. B. Matth. 4, 6. Luk. 1, 11. 16. Matth. 27, 2. 3. 5. Hebr. 2, 2. Apoſt. 23, 8. Matth. 22, 30. Joh. 1, 52. An Accommodation iſt dabei nicht zu denken. Denn 1) läugnet das N. T. nirgends das Daſeyn der Engel, ſondern ſpricht von ihnen, als wirk- lichen Weſen; folglich iſt kein Grund vorhanden, zu vermu- then, daß Jeſus und die Apoſtel an ihr Daſeyn nicht ge- glaubt hätten. S. §. 42. 2) ſpricht Jeſus Matth. 22, 30. mit Sadducäern, welche das Daſeyn der Engel läugneten (ſ. Apoſt. 23, 8.) und verſichert dennoch, daß die Menſchen nach der Auferſtehung den Engeln gleich ſeyn würden; und wenn Paulus 1 Tim. 5, 21. Gott, Jeſum und die auser- wählten Engel nennt, um ſeinen Freund Timotheus zu be- ſchwören; ſo wäre dieſe Beſchwörung lächerlich geweſen, wenn er keine Engel geglaubt hätte. Auch würde der Apo- ſtel ſie dann nimmermehr mit Gott und Jeſu verbunden ha- ben. So wie dieſe wahre Weſen ſind, ſo müſſen es dieſe Engel auch ſeyn. Endlich 3) beruht auch die Argumenta- tion Hebr. 1. auf der Vorausſetzung, daß es wirklich En- gel gibt. Denn daraus, daß gelehrt wird, der Sohn Got- tes ſey auch über die Engel unendlich erhaben, er habe eine Würde, welche die Würde der Engel weit übertreffe, er be- herrſche die Welt, die Engel aber ſeyen nur Diener des Weltregiments; daraus beweiſet der Apoſtel, daß der Sohn Gottes über alles außer Gott weit erhaben ſey. Hätte er die Engel bloß für Geſchöpfe der Einbildungskraft gehalten, ſo würde er ſie nicht zur Vergleichung mit Jeſu gebraucht haben. Wenn man daher auch zugibt, daß die Schriftſtel- ler des N. Teſt. ſich in dieſer und jener beſondern Vorſtel- lung, welche ſich die Juden von den Engeln machten, ac- commodirt haben, und daß in den hiſtoriſchen Büchern, be- ſonders bei Lukas, manche Engelserſcheinung aus der Tra- dition genommen iſt; ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß das N. Teſt. das Daſeyn der Engel lehrt.

Von der Natur der Engel lehrt das neue Teſtament dieſes:

1) die Engel ſind Geiſter, alſo Weſen, denen Vernunft und freier Wille, und eine Kraft zu handeln beiwohnt. Sie heißen ausdrücklich πνεύματα, Hebr. 1, 14. werden höchſt wahrſcheinlich Kol. 1, 16. zu den ἀοράτοις gerechnet, und es wird ihnen daher, wenn ſie ſichtbar werden, ein Erſcheinen (ὀπτασία Luk. 1, 22. 24, 23.) zugeſchrieben. Ob aber damit angezeigt werden ſolle, daß ſie im metaphyſiſchen Sinne ganz immaterielle Weſen ſeyen, oder ob ſie einen von dem menſchlichen verſchiedenen, feinen und ätheriſchen, unſern Augen unſichtbaren Körper haben, darüber ſind die Meinungen immer getheilt geweſen. Die meiſten ältern Kirchenväter ſchreiben den Engeln Körper zu, die ſich einige gröber dachten, andre aber feiner und geiſtiger *). Auch in neuern Zeiten haben mehrere Theologen die letzte Meinung entweder behauptet, oder wenigſtens wahrſcheinlich gefunden. So Reinhard (Dogmat. S. 184.), indem er anführt, daß die Schrift den abſtracten Begriff von Immaterialität nicht habe, daß ſie die Engel immer in Körpern erſcheinen laſſe, und daß die Hypotheſe, als ob dieſe Körper nur angenommene (corpora parastatica) ſeyen, nichts für ſich habe. Döderlein (chr. Religionsunterr. 7 Thl. S. 103.) findet es auch nicht unwahrſcheinlich, daß ſie Körper aus einer ätheriſchen, feurigen, lichtähnlichen, elektriſchen Materie gewebt, haben. Auch Ammon (in der summa §. 64. u. in der wiſſ. prakt. Theol. S. 123.) tritt dieſer Meinung bei, weil „die Vernunft nur einen reinen Geiſt kenne, den ungeſchaffenen und unendlichen, von den geſchaffenen Geiſtern aber die Endlichkeit, von der Endlichkeit die Einſchränkung durch Zeit und Raum, und von dieſer die Sinnlichkeit, ſey ſie auch noch ſo fein und von der unſri-

*) Die zweite Synode zu Nicäa (J. 787) ſetzte feſt, daß die Engel nicht ganz immateriell, aber von ätheriſcher u. feuriger Natur ſeyen. Johannes Damascenus (de orthod. fid. II, 3.) und das Lateranenſiſche Concil vom Jahre 1215 ſprachen ihre Unkörperlichkeit aus.

gen verſchieden, nicht zu trennen ſey." Die Stellen Matth. 28, 3. Luk. 2, 9. Mark. 16, 5. vergl. Apoſt. 1, 10. ſcheinen zu beweiſen, daß ihre Körper, wenn ſie menſchlichen Sinnen ſichtbar werden, den Anblick eines reinen Lichtglanzes gewähren, und wahrſcheinlich heißen ſie auch im phyſiſchen und nicht im moraliſchen Sinne Engel des Lichts, 2 Kor. 11, 14. Die Erklärung Jeſu Luk. 24, 39. beweiſet nicht, daß man unter πνεῦμα im N. Teſt. an ein immaterielles Weſen denken müſſe, ſondern nur ſo viel, daß man unter πνεῦμα keine ſo grobe Materie dachte, wie der menſchliche Körper iſt. Ueberhaupt war der Begriff eines ganz körperloſen Weſens, wie ihn die neuere Metaphyſik aufgeſtellt hat, der alten Welt unbekannt. Vergl. §. 53.

Wenn aber auch im N. Teſt. den Engeln ein feiner Körper zugeſchrieben wird, ſo wird doch auch gelehrt, daß dieſer Körper von dem menſchlichen ganz verſchieden ſey (vergl. Luk. 24, 39.). Denn

2) Die Engel haben keine körperlichen Bedürfniſſe; es findet zwiſchen ihnen keine Geſchlechtsverbindung (alſo auch wohl kein Unterſchied der Geſchlechter) ſtatt, und ſie ſind dem Tode nicht, wie der Menſch, unterworfen. Dieſes liegt in Luk. 20, 36. Matth. 22, 30. *) Ob ſie eine beſondre Sprache haben (1 Kor. 13, 1.), iſt eine ganz überflüſſige Frage, die man jedoch bisweilen ernſthaft aufgeworfen hat. S. Buddei th. dogm. p. 401.

3) Ihre Macht iſt über die Macht der Menſchen erhaben, Matth. 26, 53. 2 Petr. 2, 11., daher ſie auch ἄγγελοι δυνάμεως heißen, 2 Theſſ. 1, 7. Ihre Wirkungen haben für uns den Schein eines Wunders, weil ſie Dinge bewirken können, welche die Kräfte des Menſchen ſchlechterdings überſteigen. Doch ſchreibt ihnen das N. Teſt. nirgends ſolche Wirkungen zu, welche ſie beinahe dem

---

*) Nach der jüdiſchen Tradition vom Falle der Engel u. von der Geilheit der Dämonen, welcher Tradition auch die Kirchenväter folgen, muß man annehmen, daß die Juden und die erſte Kirche die Engel bloß für männlichen Geſchlechts gehalten haben.

Schöpfer gleich ſetzen würden; denn Matth. 28, 2. wird nicht geſagt, daß der Engel das Erdbeben bewirkt habe. Man muß ſich alſo hüten, dieſe Weſen zu Halbgöttern zu machen. Wegen ihrer Vorzüge vor den Menſchen heißen ſie 1 Tim. 5, 21. ἐκλεκτοί, die Vortrefflichen, und Luk. 9, 26. ἅγιοι, die Ehrwürdigen.

4) Sie beſitzen Vernunft, und die verborgenen Rathſchlüſſe Gottes ſind der Gegenſtand ihrer ſehnſuchtsvollen Betrachtung (1 Petr. 1, 12. Eph. 3, 10.); ſie ſind daher auch moraliſche Weſen, und freuen ſich des Wachsthums im Reiche der Sittlichkeit, Luk. 15, 10. — Die Frage, ob die Engel auch ſündigen können, iſt überflüſſig, aber im abſoluten Sinne beſtimmt zu bejahen, wenn auch die Stelle Hiob 4, 18. nicht wäre, weil nur bei dem vollkommenſten Weſen, Gott, die Möglichkeit zu ſündigen ungedenklich, bei allen eingeſchränkten Weſen aber unvermeidlich vorhanden iſt. Ob ſie aber auch wirklich ſittliche Fehler begehen, oder ſo befeſtigt im Guten ſind, daß ſie nie ſündigen, oder ob es ihnen moraliſch unmöglich iſt, zu ſündigen, wiſſen wir nicht, und das N. Teſt. ſchweigt hierüber. Die jüdiſche Meinung von dem Falle der Engel ſetzt ihre Fehlbarkeit voraus, welche daher auch die Kirchenväter, indem ſie jene Meinung gleichfalls theilten, behaupten mußten. Durch Auguſtin (de civ. Dei, XI, 13.) wurde die Meinung gewöhnlich, ſeit dem Falle der böſen Engel ſeyen die guten durch Gottes Gnade ſo im Guten befeſtigt, daß ſie nicht der Gefahr zu ſündigen ausgeſetzt ſeyen.

5) Der Aufenthaltsort der Engel iſt im Himmel, d. h. ſie ſtehen in weit engerer Verbindung mit Gott, als die Menſchen. S. Matth. 18, 10. 22, 30. 28, 2. Hebr. 12, 22 ff. Luk. 2, 13. 15. Eph. 3, 10.

6) Ungeachtet aller dieſer Vorzüge ſind ſie dennoch eingeſchränkte Weſen, und Gott unterworfen. Dieſes zeigen Mark. 13, 32. 1 Petr. 1, 12. (vergl. Offenb. 19, 10. und Hebr. 1, 7. 14., wo ſie πνεύματα λειτουργικά heißen).

Sie müſſen alſo auch 7) *Geſchöpfe* Gottes ſeyn, obgleich das N. Teſt. der Zeit, wann ſie geſchaffen worden ſind, nirgends gedenkt. Wenn aber die Schrift Gott im ſtrengſten Sinne als den Urheber alles deſſen, was außer ihm iſt, darſtellt, und die Vernunft dieſes beſtätigt; ſo folgt, daß auch die Engel Geſchöpfe Gottes ſeyn müſſen. Dieſes beſtätigt auch Koloſſ. 1, 16., wo verſichert wird, daß auch die unſichtbaren Weſen, die Engel, nach ihren Klaſſen von Gott durch den Sohn, ſo wie das ſichtbare Weltall, geſchaffen worden ſeyen. Eben ſo Hebr. 1., wo die Engel nicht nur V. 7. 14. als Gotte dienſtbar vorgeſtellt werden, ſondern wo auch V. 10. daraus, daß der Sohn Gottes, nicht aber die Engel die Welt geſchaffen haben, zu ſchließen iſt, daß ſie zu den geſchaffenen Dingen gehören [430].

Ueber die *Zeit*, zu welcher die Engel geſchaffen worden ſind, beſtimmt das N. Teſt. nichts; folglich müſſen auch wir uns aller Beſtimmung hierüber enthalten, wie dieſes auch die neueſten Theologen, z. B. *Storr*, *Auguſti*, *Reinhard*, *Döderlein*, *Ammon* gethan haben. *Döderlein* (inst. th. chr. I. p. 503.) äußert hierbei, daß man nicht nothwendig annehmen müſſe, daß alle Engel auf einmal und zu gleicher Zeit geſchaffen worden ſeyen, ſondern daß es nicht unſchicklich ſey, anzunehmen, daß Geiſter niederer Art nach und nach ſich zu höherer Vollkommenheit erheben, und Engel werden können, und *Ammon* (wiſſ. pr. Th. S. 123.) glaubt hierüber nur ſo viel als wahrſcheinlich feſtſetzen zu können: „daß das Da-

---

430) Man hat daher nicht nöthig, ſich auf die unſichere Stelle Geneſ. 2, 1. zu berufen, weil es ungewiß iſt, ob כָּל־צְבָאָם auf *unſichtbare* Dinge, und alſo auf die Engel zu beziehen ſey, obgleich ſpäterhin die Engel unter den himmliſchen Heerſchaaren verſtanden werden. S. Neh. 9, 6. Luk. 2, 13. Die Träume der Gnoſtiker, welche die Engel für aus Gott emanirte Weſen erklärten, welche ſelbſt ſpäterhin die Welt geſchaffen hätten, laſſen ſich daher nicht mit der Schrift vereinigen.

ſeyn der Engel mit dem vollendeten Daſeyn der Welten begonnen hat, deren Bewohner ſie ſind.“ — Da man Hiob 38, 7. unter den Kindern Gottes die Engel verſtand, ſo glaubten viele, die Engel ſeyen vor Erſchaffung der Welt erſchaffen worden, wie z. B. Origenes, Chryſoſtomus, Hieronymus, und in neuern Zeiten die meiſten Socinianer und Arminianer; letztere, weil ſie damit den Beweis für die Gottheit Chriſti, den man aus ſeinem vorweltlichen Daſeyn führte, entkräften zu können glaubten. Doch es iſt ganz ungewiß, ob nicht nach einer poetiſchen Fiction unter den Kindern Gottes beim Hiob die Geſtirne zu verſtehen ſind, welche ſich über die Schöpfung der Erde, als ihrer Schweſter, freuen. Indeſſen iſt dieſe Meinung ſelbſt, daß die Engel weit ältern Urſprungs ſind als unſre Erde, beſonders in ihrer jetzigen Geſtalt, ja vielleicht älter als unſer Sonnenſyſtem, ſo unwahrſcheinlich nicht; daher ſie auch den Beifall Michaelis (deſſ. Dogm. S. 205.) erhielt. Ja einige waren geneigt*), die Engel für die erſten Bewohner unſrer Erde, vor der Revolution, welche Moſes erzähle, zu halten [431]).

---

*) S. de Luc Briefe über die Geſchichte der Erde, 2. Theil. S. 570.

431) Mehrere Kirchenväter glaubten, die Engel ſeyen lange vor der ſichtbaren Welt erſchaffen worden, wie Baſilius (Hexaem. hom. 1.) Gregor von Nazianz (orat. 38.) Ambroſius (Hexaem. I, 5). Andere nehmen an, ſie ſeyen gleich am erſten Tage der Schöpfung, zugleich mit den rebus simplicibus entſtanden, wie Theodor von Mopsveſte, Auguſtin, P. Lombardus, und andere lateiniſche Kirchenväter, und unter den Neuern auch Calov und Baumgarten, ſo wie überhaupt die Lutheraner und Reformirten ſich zu dieſer Meinung, aus dogmatiſchen Gründen wegen der Socinianer, und neuere Exegeten, weil ſie bei Geneſ. 1, 26. unter den אֱלֹהִים Engel dachten, hinneigten. Andere aber ließen ſie am 2ten, andere am 5ten, einige am 6ten, und einige auch am 8ten Tage erſchaffen werden. Nach den Targum des Pſeudojonathan in der Londoner Polyglotte bei Geneſ. 1, 26. waren die Engel am 2ten Schöpfungstage geſchaffen worden, wahr-

§. 102.

β) von ihren Verrichtungen.

Da jedes Geſchöpf einen deſto ausgebreitetern Kreis der Thätigkeit hat, je vollkommner es iſt, ſo läßt ſich von ſelbſt erwarten, daß auch die Engel ſich nicht bloß mit Betrachtung Gottes beſchäftigen und in müßiger Beſchaulichkeit leben, ſondern eine beſtimmte Thätigkeit zeigen werden. Was ſie ſich unter einander ſind, und in welchem Verhältniſſe ſie gegen andre Weſen, als die Menſchen ſind, ſtehen, wiſſen wir nicht. Nur ſo viel können wir behaupten, daß ihre Thätigkeit und Geſchäfte mit ihren Kräften und Anlagen in Verhältniß ſtehen werden, und daß ſie, wie auch ſchon ihr Name ſagt, Gott eben ſo dienen werden, wie alles Erſchaffene in ſeiner Art Gott dienen, d. h. zur Vollführung ſeiner Rathſchlüſſe mitwirken muß. Sie führen daher den Namen πνεύματα λειτουργικά, Hebr. 1, 14. Ihre Geſchäfte aber ſind nach dem N. Teſt. folgende:

a) in Rückſicht Gottes: ſie ſind in Gottes Nähe, d. h. enger, als die Menſchen mit Gott verbunden, und preiſen und verehren deſſen Majeſtät. Matth. 5, 8. 18, 10. Luk. 2, 13. 1, 19. Denn der Ausdruck: das Antlitz Gottes ſchauen, heißt nach dem orientaliſchen Sprachgebrauche: interioris admissionis esse, nahe mit einem verbunden ſeyn, von ihm vor andern gebraucht werden. Auch den Sohn Gottes verehren ſie. Hebr. 1, 6. Kol. 1, 16. Phil. 2, 9 f.

b) in Rückſicht der Menſchen ſchreibt ihnen das N. Teſt. nicht nur eine beſondere Theilnahme an den morali-

---

ſcheinlich weil an dieſem Tage der Himmel, alſo der Wohnort der Engel, geſchaffen wurde. Nach der genesis parva aber (S. Fabricii Cod. Pseudepigr. V. T. I. p. 851.) waren ſie am erſten Tage geſchaffen; vermuthlich weil man ſie als Lichtnaturen dachte, wie denn auch Auguſtin (de civ. Dei, XI, 9) bei der Schöpfung des Lichts an die Engel dachte.]

ſchen Fortſchritten der Menſchen zu (Luk. 15, 10.), ſondern auch eine beſondere Thätigkeit bei der Errichtung und Entwicklung der außerordentlichen Anſtalten, welche Gott unter den Menſchen zu deren Heil und ſittlicher Vollkommenheit getroffen hat. Nach Apoſt. 7, 54. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2., wenn anders nicht dieſe Stellen ein argumentum κατ᾽ ἄνθρωπον ſind, waren ſie bei der Promulgation des moſaiſchen Geſetzes, als der frühern Offenbarung, zugegen [432]). Eben ſo nahmen ſie an der Stiftung des Chriſtenthums, als der Haupterziehungsanſtalt des menſchlichen Geſchlechts, Antheil (ſ. Luk. 1, 11. 26. 2, 9 ff. Matth. 4, 11. Luk. 22, 43. Matth. 28, 2. Apoſt. 1, 10. [433]), und ihre Thätigkeit erſtreckte ſich nach Lukas auch auf die

---

432) Apoſt. 7, 53. διαταγή nicht ministerium, opera, ſondern agmen, chorus, das Heer; denn διαταγή iſt ein militäriſches Wort. Gal. 3, 19. δι᾽ ἀγγέλων nicht ministrantibus angelis, ſondern iis praesentibus, wie 2 Tim. 2, 2. διὰ μαρτύρων in Gegenwart der Zeugen. So Morus und Döderlein. Auch Hebr. 2, 2 iſt δι᾽ ἀγγέλων praesentibus angelis. Da nämlich die Juden zu Jeſu Zeit in allen feurigen Erſcheinungen, deren im A. Teſt. als Begleiter der Gegenwart (d. i. beſondern Wirkſamkeit) Gottes gedacht wird, Engel annahmen; ſo verſtanden ſie auch die Blitze und Donner, unter denen das Geſetz gegeben wurde, von den Engeln. Daß die Engel jene Naturerſcheinungen verurſacht hätten, wird im N. Teſt. nirgends geſagt; wir haben alſo nur den durch obige Stellen begründeten Gedanken feſtzuhalten: daß die Engel an der Promulgation der frühern Offenbarung Antheil nahmen, welches ihnen, als Weſen, die ſich über die ſittlichen Fortſchritte des Menſchen freuen, wohl anſtehet.

433) Joh. 1, 52. iſt das Auf- und Abſteigen der Engel offenbar bildlich zu verſtehen, und ſoll nach Morus (Comment. I. p. 361) vitam anzeigen, in qua sint ubivis expressa documenta manifestae providentiae divinae. Nach Döderlein (instit. th. chr. I. p. 509.) wollte Jeſus damit ſagen: mandatis divinis se instrui ac commercium cum coelo habere. Der Ausdruck iſt ein Hebraismus und entſpricht der bei irdiſchen Wohnungen üblichen Formel aus- u. eingehen, d. h. ſeine Geſchäfte verrichten, 5 Moſ. 31, 2. 1 Sam. 18, 13. 16. 1 Chron. 1, 10. Zach. 7, 1.

Beſchützung der Apoſtel und die Ausbreitung des Chriſtenthums Ap. 5, 19 f. 12, 7 ff. 23. 10, 3 ff. 27, 23 ff. [434]). Endlich werden ſie auch bei der Vollendung des Werks Jeſu, bei der endlichen Ausführung aller Rathſchlüſſe, die Gott in Jeſu gefaßt hat, thätig ſeyn, und daran einen Antheil nehmen, der ihrer ſittlich vollkommenen Natur angemeſſen iſt. Sie werden nämlich dem Gericht über die Menſchen beiwohnen, und die Reinen und Würdigen von den Unreinen und Unwürdigen trennen, Matth. 13, 41. 49. 24, 31. 25, 31. 16, 27. Mark. 8, 38. 2 Theſſ. 1, 7. (vergl. 1 Theſſ. 4, 16.). Auf dieſe Theilnahme an der Stiftung und Verbreitung des Reiches Gottes unter den Menſchen bezieht ſich auch Hebr. 1, 14., wo dieſes im Allgemeinen verſichert wird. Man kann daher dieſe Stelle nicht, wie **Morus**, auf das irdiſche Wohl der Menſchen und ihrer leiblichen Bedürfniſſe beziehen, obgleich σωτηρία dieſes bezeichnen kann; denn der Ausdruck μέλλοντες κληρονομεῖν weiſet beſtimmt auf die meſſianiſchen Zeiten, und auf die σωτηρία in deſſen Reiche. Es iſt daher auch höchſt wahrſcheinlich, daß Luk. 15, 10. bei μετανοεῖν nicht allein an moraliſche Beſſerung, ſondern zugleich an die Aufnahme ins Reich Gottes zu denken iſt. Wenn daher die Stelle Luk. 16, 21. nicht bildlich iſt, ſondern wenn man, wie es am natürlichſten ſcheint, den allgemeinen Gedanken herausnehmen muß, daß die Seelen der Frommen von den Engeln in das Reich der Vollkommenheit und Seligkeit eingeführt werden; ſo ſcheint auch dieſes in Beziehung auf die Aufnahme der Verehrer Jeſu ins ewige Leben, in die Stadt Gottes und Jeſu (vergl.

---

434) Man iſt aber aus dieſen, vielleicht nur traditionellen Stellen und Beiſpielen nicht berechtigt, zu folgern, daß das N. Teſt. lehre: die Engel beſchützen **alle** Menſchen, oder alle Fromme, oder noch mehr, dieſer Engelſchutz daure für alle Zeiten fort. Denn was bei den Apoſteln, als Präconen des Evangeliums, geſchehen konnte, iſt darum nicht auf alle Menſchen und Zeiten anwendbar.

Hebr. 12, 22—24.) zu verſtehen zu ſeyn. Und ſo dürfte wohl auch Matth. 18, 10. von der Aufnahme ins Meſſiasreich handeln. Denn daß davon die Rede iſt, zeigt der ganze Zuſammenhang V. 1—14. Mögen nun die μικροί V. 10. eigentlich Kinder an Jahren, oder uneigentlich kindlich Geſinnte, nach V. 3. 4. ſeyn; ſo werden doch beide als ſolche, die zum Reiche Gottes beſtimmt ſind, betrachtet. Man kann daher ἄγγελοι αὐτῶν wohl erklären: die Engel, welche ſie zum Reiche Gottes führen wollen. Mag man alſo auch hierbei an Schutzengel denken, ſo berechtigt uns doch nichts, dieſen Schutz auf irdiſche und leibliche Dinge, auf Leibesgüter und Lebensgefahren auszudehnen, ſondern der Schutz müßte auf die Theilnahme der Engel an dem moraliſchen Zuſtande der Menſchen, auf ihre Beförderung unſers Kommens zu Jeſu und zum Reiche Gottes zu beziehen ſeyn. Es bleibt aber immer unentſchieden, ob dabei an eine beſondere, auf uns Einfluß habende, Thätigkeit der Engel, oder nur bloß an eine Theilnahme mit ihren Wünſchen und Empfindungen, eine heilige χαρά (Luk. 15, 10.) zu denken ſey. Das Letztere iſt aus Gründen, deren Angabe es nicht bedarf, vorzuziehen. Der Sinn der Worte Jeſu iſt alſo: erlaubet euch nie, einen, der ſich zu mir will wenden, gering zu ſchätzen; denn die Engel des Angeſichts Gottes (d. i. die erhabenſten Geiſter des Himmels) nehmen an ihnen Antheil, freuen ſich ihrer Aufnahme in das Reich Gottes.

Aus keiner Stelle des N. Teſt. mag man alſo mit Sicherheit beweiſen, daß es den Engeln, wie es die gewöhnliche Meinung iſt, das Geſchäft zuſchreibe, die Menſchen, und insbeſondere die Frommen und die Kinder, vor Gefahren und in Gefahren zu warnen und zu beſchützen, und gleichſam die täglichen Wächter der Menſchen zu machen. Denn alle jene Stellen beziehen ſich auf Jeſum und die Apoſtel, und auf die Stiftung und Einführung des Chriſtenthums unter den Menſchen. Für uns beſchränkt ſich alſo in dieſem Leben, nach dem neuen Teſtamente, die Verbindung mit den Engeln nur darauf, daß wir wiſſen,

ſie nehmen an unſern ſittlichen Fortſchritten freudigen Antheil, und werden einſt in den Wohnungen der Seligen unſre Mitbürger ſeyn, die uns liebreich aufnehmen.

Daß die Engel die Naturkräfte in ihrer Gewalt hätten, und über Feuer und Luft herrſchten, ſagt das N. T. nicht, denn Hebr. 1, 7. ſind ἄγγελοι nicht Engel, ſondern Boten, Diener, und es liegt nur (vergl. Pſ. 104, 4.) dieſes darin: Gott brauche (nicht nur die Engel, ſondern auch) die Winde und Blitze als ſeine Diener und Boten, wodurch angezeigt werden ſoll, daß alſo die Engel nicht ſehr erhabene Weſen, ſondern, wie die Naturkräfte, Gotte dienſtbar ſeyen. Wollte man aber auch ἄγγελοι hier nicht durch Boten, ſondern durch Engel überſetzen, ſo würde doch nur geſagt: Gott habe ſie zu Geiſtern von glänzender Lichtmaterie erſchaffen, nicht aber, daß er ihnen die Natur unterthänig gemacht habe. Die Apokalypſe iſt bei dieſer Unterſuchung nicht zu gebrauchen, weil ſich bei ihr ſehr ſchwer entſcheiden läſſet, was man in dem, was ſie von den Engeln ſagt, als Wahrheit oder als bloße Dichterfiction anzuſehen habe.

Nach dem bisher Geſagten läßt es ſich nicht erwarten, im N. Teſt. die Lehre von den Schutzengeln einzelner Menſchen und Länder zu finden. Die Stelle Matth. 18, 10. iſt nur ſo eben erklärt worden. Will man aber deßwegen, weil die Juden an Schutzengel glaubten, ſchließen, daß auch Jeſus mit dem Ausdruck ἀγγ. αὐτῶν Schutzengel habe bezeichnen wollen; ſo gehört dieſe Stelle zu den argumentis κατ᾽ ἄνϑρωπον, deren ſich Jeſus öfters bedient, und alſo zur Accommodation in der Lehrform. Denn es würde der Weisheit Gottes nicht angemeſſen ſeyn, ſo erhabenen Weſen das geringſte Geſchäft aufzutragen, die Wächter der menſchlichen Thorheiten zu ſeyn. Apoſt. 12, 15. iſt es zwar ſehr wahrſcheinlich, daß die verſammelte Menge (ἱκανοί V. 12.) glaubte, die Dienerin habe den Schutzgeiſt des Apoſtels geſehen, aber die Meinungen dieſer Leute gehören eben ſo wenig zur chriſtlichen Offenbarungslehre, als andre im N. T. befindliche Aeußerun-

gen der Juden. Die Stelle endlich Jud. V. 9. bezieht ſich offenbar auf eine damals bekannte Meinung der Juden, und gehört unter die Erläuterungen, welche den Lehrbegriff des N. Teſt. nicht beſtimmen können; wenn anders überhaupt dieſer Brief, wogegen große Zweifel erregt worden ſind, einen Apoſtel zum Verfaſſer hat. — Dieſes iſt die erweisliche Lehre des N. Teſt. über die Geſchäfte der Engel, an welche wir uns allein zu halten haben.

Das A. Teſt. aber enthält mehr über die Geſchäfte der Engel, wovon vieles theils aus der bildlichen Darſtellung der Urſprache, theils aus der unvollkommnen Naturkenntniß der Vorwelt, theils aus der Vergleichung Gottes mit einem orientaliſchen Regenten zu erklären iſt. So wie dieſer mit einem glänzenden Hofſtaat und vielen Dienern umringt iſt, ſo ſtellte man auch Gott vor als umgeben von den Engeln, die gleichſam ſeinen Hofſtaat bildeten, und deren er ſich zur Ausführung ſeiner Befehle bediene. In allen gewaltigen Naturerſcheinungen ſah man einen Engel des Herrn wirkſam, z. B. in Sturm, Feuer, Peſt und Krieg; bei allen wichtigen Ereigniſſen, wo man Gott beſonders wirkſam oder gegenwärtig dachte, erſchienen ſie, und wurden beſonders gebraucht, um denen, die Gott beſchützen wollte, Hülfe zu bringen. S. Gen. 3, 24. 21, 16 ff. 16, 7—12. 22, 11 ff. 24, 7. 28, 12 f. 32, 2. 25 ff. Exod. 3, 2 ff. 23, 20 ff. 32, 34. 25, 18 ff. Deut. 33, 2. 8. Joſ. 5, 14. 15. Richt. 2, 1. 6, 12—23. 13, 4 ff. Hiob K. 1. und 2. 33, 23—28. 38, 7. 1 Sam. 29, 9. 2 Sam. 14, 17. 20. 19, 27. 2 Kön. 19, 35. Pſ. 34, 8. 91, 11—14. 104, 4. 103, 20. 148, 2. 3. 8. Von böſen Engeln wußte man in ältern Zeiten nichts, denn auch die Engel, welche die Peſt und andre Uebel verbreiteten, waren *ἄγγελοι τοῦ κυρίου*, Abgeſandte Jehova's, durch welche er die Menſchen ſtrafen ließ; ſ. Gen. 19, 11. Pſ. 78, 49. 2 Chron. 32, 21. Jeſ. 37, 36 ff. 2 Sam. 24, 15 ff. — Modificirt wurden die Vorſtellungen von den Geſchäften der Engel im Exil. Der Anblick der perſiſchen Satrapen, denen die Verwaltung einzelner Provinzen übertragen war, wurde

die Veranlaſſung, auch den Engeln beſondre Geſchäfte zuzuſchreiben und an beſondre Schutzgeiſter einzelner Völker und Menſchen zu glauben. S. Dan. 10, 13. 20. 12, 1. Der Schutzengel des jüdiſchen Volks war Michael Dan. 10, 21. Auch findet ſich dieſe Meinung in der Ueberſetzung der LXX bei Deut. 32, 8., und es erklärt ſich daher, warum ſich Michael, nach der jüdiſchen Tradition, des Leichnams Moſis, als des Stifters des jüdiſchen Staats, angenommen habe; Jud. V. 9. Die Meinung von den Engeln als Schutzgeiſtern einzelner Menſchen liegt auch Tob. K. 5, 21. zu Grunde, ſo wie ſie überhaupt im ganzen Alterthume ſehr weit verbreitet war. Sie fand ſich nicht nur bei den Aegyptern, Arabern und Perſern, ſondern auch bei den Griechen und Römern [435]). Auch die Kirchenväter glaubten, daß die Engel Vorſteher einzelner Völker und Schutzgeiſter einzelner Menſchen ſeyen, z. B. Clemens Alex., Juſtinus Martyr, Origenes, Hermas, Baſilius, Hieronymus, Auguſtinus *); daher ſich dieſe

---

435) Z. B. bei Thales, Pythagoras, Sokrates, Plato, Zeno, den Stoikern. Man nannte ſie genii praestites, tutelares, πνεύματα πάρεδρα, ἐπιστάτης, προστάτης. ſ. Brucker hist. phil. T. I. lib. 2. c. 3 sqq. Bekannt ſind die Worte Menanders: ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου ἀγαθός. S. Jo. Chr. Henrici comment. I. II. de genio natalium praeside. Viteb. 1782. sq. Chr. Fr. Wechsler diss. de genio praeside unicuique proprio. Lips. 1752. 4. Schmidt historia dogmatis de angelis tutelaribus. In Ilgens Denkſchrift der hiſtoriſch-theologiſchen Geſellſchaft. (Leipz. 1817.) Nr. 2. In den Pſeudepigraphen des A. Teſt. (Fabr. Cod. Ps. I. p. 562.) wird ein ἄγγελος παραιτούμενος τοῦ γένους Ἰσραὴλ καὶ πάντων δικαίων erwähnt. Vergl. ebendaſ. p. 657. und p. 592.

*) Nach Hermas (past. III, sim. 8. §. 3.) iſt Michael der Schutzengel der Chriſten, worüber es in den Recognitionen des Clem. Rom. II, §. 42 heißt: est unius cujusque gentis angelus, cui credita est gentis ipsius dispensatio (οἰκονομία) a Deo. Deus enim in 72 partes divisit totius terrae rationes eisque principes angelos statuit; uni vero qui in archangelis erat maximus (Michael) sorte data est dispensatio eorum, qui prae

Meinung auch in der römiſchen Kirche erhielt, und auch von vielen reformirten Kirchenlehrern, z. B. J. Voß und Andr. Rivet, und von einigen Socinianern und Arminianern, namentlich von Grotius (annot. zu Matth. 18, 10.) angenommen worden iſt. Luther[436]) und mehrere Theologen ſeiner Kirche, z. B. Joh. Gerhard, traten dieſer Meinung gleichfalls bei.

Zu den Geſchäften der Engel rechnete man auch ſpäterhin dieſes, daß ſie die Gebete und Anliegen der Menſchen Gott vortrügen, ſ. Zach. 1, 12. Tob. 12, 12—15. Apok. 8, 3—5.; ja man glaubte, daß ſie wegen der Sünden der Menſchen die Fürbitter und Verſöhner bei Gott machten[437]). Auch dieſe Meinung hielt die römiſche Kirche

---

caeteris omnibus excelsi Dei cultum atque scientiam receperunt (alſo früher die Juden, dann die Chriſten). Origenes macht von der Lehre von den Schutzgeiſtern ein gemüthliche Anwendung περὶ εὐχῆς, §. 31. wenn er bei Geneſ. 48, 16. Pſ. 33, 8 bemerkt: εἰκός ἐστι πλειόνων συνεληλυθότων γνησίως εἰς δόξαν Χριστοῦ ταρεμβαλεῖν τὸν ἑκάστου ἄγγελον κύκλῳ ἑκάστου τῶν φοβουμένων, μετὰ τούτου τοῦ ἀνδρὸς, ὃν φρουρεῖν καὶ οἰκονομεῖν πεπίστευται, Ὥστε εἶναι ἐπὶ τῶν ἁγίων συναθροιζομένων διπλῆν ἐκκλησίαν τὴν μὲν ἀνθρώπων, τὴν δὲ ἀγγέλων.

436) „Liebes Kind, du haſt einen eignen Engel.“ Opp. Altb. T. VIII. p. 985., und in der Hauspoſtille zweite Predigt am Michaelistage: „darum iſt es gewiß. daß ein kleines Kindlein, ſobald es geboren wird, einen eigenen Engel hat.“ Derſelbe zu Geneſ. 2. §. 19.

437) Im Test. Levi Tom. I. p. 547. Cod. Pseudep. V. T. ed. Fabr. heißt es: ἄγγελοι τοῦ προσώπου κυρίου, οἱ ἐξιλασκόμενοι πρὸς κύριον ἐπὶ πάσαις ταῖς ἀγνοίαις τῶν δικαίων. Προσφέρουσι δὲ κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προφοράν. Deswegen heißt auch ebendaſ. S. 657. ein Engel ein Mittler zwiſchen Gott und Menſchen: ἐγγίζετε τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῷ παραιτουμένῳ ὑμᾶς· ὅτι οὗτος ἐστι μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων. Daß die Engel u. Heiligen für die Menſchen bitten, war auch die Meinung der Kirchenväter, z. B. Origen. περὶ εὐχῆς, §. 35, der jedoch contra Cels. VIII, 36. von dem Schutzengel eines jeden ſagt: ἀεὶ ἀναφέρει τὰς εὐχὰς αὐτοῦ (der Frommen) διὰ τοῦ μόνου ἀρχιερέως (den Logos) τῷ θεῷ τῶν ὅλων.

feſt, und auch die Reformatoren waren ihr wegen Zach. 1, 12. nicht abgeneigt, ſ. §. 100.; das N. T. aber weiß von dieſer, offenbar bloß anthropopathiſchen Vorſtellung nichts.

§. 103.

γ) Klaſſen, Zahl und Verehrung der Engel.

Daß der Engel eine gewiſſe Anzahl ſeyn müſſe, erhellt ſchon daraus, daß von ihnen oft in der Mehrzahl die Rede iſt; daß aber ihre Anzahl ſehr groß iſt, ſagt das N. Teſt. ausdrücklich. Jeſus ſpricht Matth. 26, 53. von mehr als 12 Legionen Engel, d. i. einer außerordentlichen Anzahl (ſ. Mark. 5, 9.), der Verfaſſer des Briefs an die Hebr. Kap. 12, 22. von vielen Tauſenden, und Luk. 2, 13. werden ſie wegen ihrer Menge mit einem Heere verglichen (ſ. auch Dan. 7, 10. Apok. 5, 11.). Weiter findet ſich im N. Teſt. keine Angabe ihrer Zahl. — Daß unter einer ſo großen Menge ſolcher Weſen auch gewiſſe Unterſchiede ſtatt finden werden, läßt ſich vermuthen; aber nicht beſtimmen, ob dieſe Unterſchiede in der phyſiſchen, oder der intellektuellen, oder der moraliſchen Beſchaffenheit der Engel, oder in den ihnen aufgetragenen Geſchäften gegründet ſind. Das N. Teſt. erkennt ſolche Unterſchiede an. Denn es ſpricht 1 Theſſ. 4, 16. von einem ἀρχαγγέλῳ, d. h. einem Fürſten, einem Vornehmſten der Engel (vergl. Jud. V. 9.), und es führt zwei Engel unter beſondern Namen an, Gabriel, Luk. 1, 19. 26. und Michael, Jud. V. 9. Ob nun dieſes gleich nicht ſo zu verſtehen iſt, als ob einige Engel dieſen Namen wirklich führten, indem ſie nicht nomina personalia, ſondern nomina muneris symbolica ſind; ſo zeigen ſie doch, daß ein Unterſchied unter dieſen Weſen ſtatt finden müſſe. Beſonders aber ſcheint Paulus mit den Ausdrücken ἀρχαί, ἐξουσίαι, domini, δυνάμεις, potentes, ϑρόνοι, reges, κυριότητες, imperatores, gewiſſe Klaſſen der Engel zu bezeichnen, obgleich Andere dieſe Stellen von menſchlichen Gewaltha=

bern und Obrigkeiten verſtehen wollen. Dieſes mag zwar Röm. 8, 38. Eph. 1, 21. Kol. 2, 10. der Fall ſeyn; aber nicht Eph. 3, 10., wo die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* ausdrücklich *αἱ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* genannt werden (vergl., was den Inhalt des Satzes betrifft, 1 Petr. 1, 12.); Kol. 1, 16., wo die göttliche Würde des Sohnes daher bewieſen wird, daß er eher geweſen ſey, als ſelbſt das Unſichtbare und die höchſten Geiſter; und 1 Petr. 3, 22., wo der Ausdruck *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν*, ſo wie das folgende *ἄγγελοι* bei *ἐξουσίαις* und *δυνάμεσι* nicht an irdiſche Obrigkeiten denken läſſet. Vergl. Hebr. 1, 6 ff.

In den jüdiſchen Schriften vor dem Exil wird weder der Menge noch gewiſſer Klaſſen der Engel gedacht. Ob man nämlich unter Cherubim an Engel zu denken habe, iſt zweifelhaft; es waren fingirte Geſtalten, zuſammengeſetzt aus Thier, Menſch und Adler, die Träger des Thrones Gottes, daher ſie auch als Kunſtwerk auf der Bundeslade vorgeſtellt wurden; ſ. Exod. 25, 17. 18. 1 Kön. 6, 23. 2 Chron. 3, 7. 438). — Eben ſo zweifelhaft iſt es, ob die Seraphim, deren nur in einer poetiſchen Schilderung des Jeſaias Kap. 6, 2. 6. gedacht wird, nicht ähnliche Thiergeſtalten waren, die hauptſächlich Aehnlichkeit hatten mit Schlangen (von שָׂרָף, cerastes), oder ob man darunter Engel zu verſtehen habe (שְׂרָפִים, magnates), die Jehova umgeben, wie der Perſerkönig mit Magnaten umringt war. Wenigſtens folgte man dieſer Vorſtellung nach dem Exil, wo man vorzüglich, wie Tob. 12, 15. zeigt, ſieben Engel glaubte, welche

---

438) Michaelis hielt ſie, nach einer poetiſchen Fiction für die Pferde am Donnerwagen Gottes (כְּרוּבִים nach dem Arabiſch. loro alligati scl. ad currum Jehovae), welcher Meinung Herder widerſprach (ſ. Michaelis commentat. de Cherubis equis Hebraeorum tonantibus; in den Comment. soc. Gott. T. I. Herder, Geiſt der hebr. Poeſie. 1 Thl. S. 177. Gabler in Eichhorns Urgeſch. 2 Thl. S. 239 f.); doch ſcheint Geneſ. 3, 24. die erſtere Meinung zu begünſtigen.

unmittelbar den Thron Gottes umgaben, zu denen Gabriel, Michael, Uriel, Raphael gehörten, obgleich alle dieſe Namen nur ſymboliſch zu ſeyn ſcheinen. Die ſpätern Juden ſchmückten die Engellehre noch viel mehr aus. In dem Teſtamente der zwölf Patriarchen [439]) werden die Klaſſen der Engel ausführlich beſtimmt. Die ſpätern Rabbinen ſetzten 10, und der Pſeudodionyſius 9 Klaſſen der Engel feſt, und bei den Kabbaliſten und Gnoſtikern erhielt die Lehre von den Klaſſen der Engel eine noch weit ſubtilere Geſtalt [440]).

Daß man die Engel ihrer Natur wegen anbeten (adoratio), oder ſie als unſre Fürbitter bei Gott um Hülfe anrufen (invocatio) ſolle, ſagt das N. T. nirgends. Es iſt auch 1) nicht nöthig, weil Gott unſre Gedanken kennt,

---

439) Fabricii Cod. Pseud. V. T. I. p. 547. Es werden die ſieben Himmel beſchrieben; im zweiten Himmel, wo Wolken, Hagel, Blitz ꝛc. ſind, befinden ſich die Strafengel; im dritten die δυνάμεις τῶν παρεμβολῶν, welche beim Gericht die Teufel beſtrafen werden; im vierten ſind die ἅγιοι; im fünften ſind die ἄγγελοι τοῦ προσώπου κυρίου, welche die Fürbitter und Verſöhner der Menſchen machen; im ſechſten die Engel, welche den Engeln des Angeſichts die Antworten auf ihre Bitten bringen, und im ſiebenten die θρόνοι und ἐξουσίαι, welche Gott ohne Aufhören in Hymnen preiſen.

440) Die Meinungen der Rabbinen ſ. in Eiſenmengers entdeckten Judenthume 2 Thl. S. 370 – 407. In der Benennung der Klaſſen bleiben ſich die Rabbinen nicht gleich; andre Namen führt Eiſenmenger S. 374., andre aber Buddeus in ſ. inst. dogm. p. 404. aus Moſes Maimonides an. — Die Schrift des Dionysius Areopagita, die den Titel führt hierarchia coelestis, theilt die Engel in drei Hierarchien, und jede Hierarchie in drei Klaſſen, nämlich 1) θρόνοι, χερουβὶμ, σεραφὶμ; 2) ἐξουσίαι, κυριότητες, δυνάμεις; 3) ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, ἀρχαί. Viele Kirchenväter nahmen ſeine Vorſtellungen an. — Was die Kabbaliſten betrifft, ſ. beſonders eine Abhandl.: Ueber die Perſonification der Eigenſchaften Gottes unter den ſpätern Juden. In Eichhorns Biblioth. der bibl. Lit. 3 B S. 191 ff. Beſonders war es die Stelle Jeſ. 11, 1. 2., nach welcher die Juden bald 4, bald 5, bald 7 Geiſter, die vor Gott ſind, zählten.

und ohne Fürbitter uns aus Liebe hilft, und 2) es iſt überhaupt nach dem N. Teſt. nicht erweislich, daß die Engel einen beſondern Einfluß auf unſre Schickſale haben, oder unſre Gebete zu Gott bringen. Vielmehr verwirft Paulus Koloſſ. 2, 18. die Verehrung der Engel [441]), und auch der Verf. der Apokalypſe K. 19, 10. 22, 9. fand nöthig zu erinnern, daß die προσκύνησις den Engeln nicht gebühre. Aus dieſer Stelle, und aus Irenaeus adv. haer. I, 23. erhellt, daß man ſchon frühzeitig anfing, die Engel zu verehren, daß aber auch frühzeitig dieſer Verehrung widerſprochen wurde; wie dieſes auch ſpäterhin mehrere Kirchenväter thaten *). Man meint zwar, das

---

441) Denn *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* kann hier nicht ſo viel ſeyn, als *θρησκεία ἀγγελική*: 1) weil *θρησκεία* nie von Religioſität, als innerer Geſinnung, ſondern nur von äußerlichen Religionshandlungen geſagt wird, und 2) weil die Worte *ἃ μὴ ἑώρακεν* auf die Engel hinweiſen. Die *ταπεινοφροσύνη* beſteht darin, daß ſolche Menſchen Gott für zu erhaben und ſich für zu gering halten, um ſich ſelbſt an ihn mit ihrem Gebet zu wenden. Ob Paulus hierbei an Gnoſtiker oder Eſſener gedacht hat, iſt ungewiß; denn die Juden betrachteten die Engel als Fürbitter bei Gott (ſo auch Philo), und da war der Schritt zu ihrer Anrufung leicht gethan.

*) Z. B. Origenes cont. Cels. V, 4. der, nachdem er geſagt hat, daß die Engel die Gebete der Frommen zu Gott bringen, hinzuſetzt: *ἀλλ' οὐχ ὥστε προστάσσεσθαι ἡμῖν τοὺς διακονοῦντας καὶ φέροντας ἡμῖν τὰ τοῦ θεοῦ, σέβειν καὶ προσκυνεῖν ἀντὶ τοῦ θεοῦ. Πᾶσαν γὰρ δέησιν, καὶ προσευχὴν, καὶ ἔντευξιν, καὶ εὐχαριστίαν ἀναπεμπτέον τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ διὰ τοῦ ἐπὶ πάντων ἀγγέλων ἀρχιερέως. ἐμψύχου λόγου καὶ θεοῦ.* §. 5. *ἀγγέλους γὰρ καλέσαι μὴ ἀναλαβόντες τὴν ὑπὲρ ἀνθρώπους περὶ αὐτῶν ἐπιστήμην, οὐκ εὔλογον.* Epiphanius (haeret. 79. no. 5. etc.) widerſpricht der Anbetung der Engel, weil ſie einer ſolchen Ehrenbezeugung nicht fähig ſeyen. Eben ſo Chryſoſtomus (homil. I. de precat.) u. Theodoret (graec. att. curat. Disp. III) und Auguſtin findet es (de vera relig. §. 10.) ungehörig, daß man den Engeln Tempel erbaue, weil die Engel ſelbſt eine ſolche Verehrung mißbilligten. Schon Conſtantin der Große (Sozom. hist. eccles. II, 3.) hatte dem Erzengel Michael eine Kirche gewidmet.

Concilium zu Laodicäa (Jahr 363) habe im 35ſten Kanon die Verehrung der Engel verboten; es iſt aber dort nur von der Verehrung böſer Engel oder der Dämonen die Rede, oder doch wenigſtens von der beſondern Art der Engelverehrung, wie ſie bei einigen gnoſtiſchen Secten Statt fand *). Auch fand die Verehrung der Engel zugleich mit der der Heiligen allmälig immer mehr Eingang, bis endlich das 2te Concil. zu Nicäa ihnen zwar nicht λατρείαν, aber doch nach einem willkürlichen und dem Volke unverſtändlichen Unterſchiede, τιμητικὴν προςκύνησιν oder δουλείαν zuſchrieb, wobei es auch in der griechiſchen und römiſchen Kirche geblieben iſt. Die Erfahrung aber hat gelehrt, daß alle Schuldiſtinctionen nicht bewirken können, daß nicht das Volk die Verehrung der Engel zu einer Art von Abgötterei mache.

§. 104.

Verhältniß dieſer Lehre zur Vernunft.

Der Glaube an Mittelgeiſter zwiſchen Gott und Menſchen (genii, δαίμονες, δαιμόνια) war nicht nur den Juden, ſondern allen Völkern des Alterthums eigen; beſon-

*) S. Manſi coll. Concil. Vol. II, p. 568. Es heißt im 35 Kanon: οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ (alſo von dem, was in der katholiſchen Kirche geſchah, iſt gar nicht die Rede) καὶ ἀπιέναι, καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν, καὶ συνάξεις ποιεῖν ἅπερ ἀπηγόρευται. Εἴ τις οὖν εὑρεθῇ ταύτῃ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρείᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα, ὅτι ἐγκατέλιπε τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ εἰδωλαλοτρείᾳ προσῆλθεν. Schon aus den Worten ſelbſt ergibt ſich, daß von den Gebeten der katholiſchen Chriſten zu den Engelu nicht die Rede ſeyn kann, und eben dieſes zeigt der Zuſammenhang. Denn canon 31 wird verboten, keinen Ketzer zu heirathen, c. 32 ihre εὐλογίας (Grüße, Segenswünſche) nicht anzunehmen, c. 34 ihre Märtyrer nicht zu verehren, can. 36 keine Zauberei zu treiben, can. 37 keine Feſte mit den Ketzern zu feiern und ihre Feſtgeſchenke nicht anzunehmen. Das ἀγγέλους ὀνομάζειν bezieht ſich alſo entweder auf Zauberei, oder auf dämoniſche Ceremonien.

ders den Perſern, welche nach Zoroaſters Lehrbegriff eine Menge unſterbliche Naturen des Lichtreichs (unter den Namen Izeds, d. i. supplicaturi, intercessuri) und unter ihnen namentlich ſieben Amſchaſpands oder Fürſten des Lichts glaubten [442]). Wenn ſich auch die ſpätern Juden von dem Einfluß der Zoroaſtriſchen Geiſterlehre nicht frei erhielten; ſo iſt doch die Lehre des N. Teſt. von den Engeln ſo beſchaffen, daß wir keinen Grund haben, an dem Daſeyn ſolcher Weſen zu zweifeln [443]). Vielmehr findet die Vernunft es wahrſcheinlich, daß es ſolche Weſen gibt, und daß ſie mit dem ganzen Reiche ſittlicher Geſchöpfe in Verbindung ſtehen [444]). Denn 1) ſpricht dafür die Analogie der ſichtbaren Dinge, Da nämlich dieſe aus

---

442) S. Kleukers Zendaveſta. — Eine Hauptſchrift über die ganze Engellehre iſt Jac. Ode, tract. de angelis. Traj. 1739. 8. Ueber die Geſchichte ſ. J. F. Cotta diss. I. II. historiam succinctam dogmatis de angelis exhibentes. Tub. 1765. 4. Keil comment. de doctoribus vet. eccl. culpa etc. Comm. III—VII. (Lips. 1796—98.). Zur Kritik dieſes Dogma's iſt zu vergleichen: Kritik über die Lehre von den Engeln; Abhandl. in Henke's Magaz. 3 B. 8te Abh. — Desgl. im 6ten B. 1 St. Horſtig Beurtheil. des Dogma von den Engeln; in Henke's neuem Mag. 1 B. 3 St. — Desgl. Frenzels Abhandl. in Auguſti's theol. Monatſchr. Jahrg. 1802. Ueber die Engelerſcheinungen in der Apoſtelgeſchichte; in Eichhorns Bibl. 3 B. 3 St. Stahl über die Erſcheinungen Jehova's und ſeiner Engel; ebendaſ. 7 B. S. 156 ff.

443) Nach Apoſt. 23, 8. glaubten die Sadducäer, und nach Leontius (S. Stäudlin Beiträge zur Phil. und Geſch. der Rel. 1 Thl. S. 92.) auch die Samaritaner keine Engel. Auch in neuern Zeiten haben Hobbes, Edelmann und Andere das Daſeyn ſolcher Geiſter geläugnet, und mehrere wenigſtens die bibliſche Engellehre zur Mythologie gerechnet. S. die Not. 442. angef. Abhandl. in Henke's Magaz. und: Paläphatus der jüngere, oder von unglaublichen Dingen ꝛc. Lpz. 1799. 8.

444) Ueber die Argumente ſ. Reinbecks Betracht. über die Augsb. Confeſſ. 1 Thl. S. 298. f. Döderleins chriſtl. Religionsunt. 7 Thl. S. 104 ff.

unendlich mannigfaltigen Geſchlechtern beſtehen; ſo läßt es ſich vermuthen, daß auch das Reich vernünftiger Weſen mehr als ein Geſchlecht, das menſchliche, haben werde, beſonders da die geiſtigen Weſen die edelſten der Schöpfung ſind. So groß alſo die Mannigfaltigkeit der ſichtbaren Geſchöpfe iſt, ſo groß wird auch die Mannigfaltigkeit der überſinnlichen ſeyn. 2) Macht es die Vollkommenheit Gottes wahrſcheinlich, daß es, außer der Seele des Menſchen, noch viele Arten vernünftiger Weſen gibt. Denn die vollkommne Güte Gottes wird allen möglichen Arten von Geiſtern das Leben gegönnt, und die Heiligkeit Gottes wird das, was den höchſten Werth hat, Vernunft und Tugend, auf jede mögliche Weiſe in moraliſchen Individuen zum Daſeyn gebracht haben. 3) Die in der ſichtbaren Natur unverkennbare Stufenreihe von Weſen, welche ſich mit dem Menſchen an die überſinnliche Welt anſchließt, läßt erwarten, daß auch die unermeßliche Lükke, welche die Vernunft zwiſchen uns und Gott entdeckt, ausgefüllt ſeyn müſſe. 4) Dieſes wird um ſo wahrſcheinlicher, da die unzählbare Menge Welten nicht leer ſtehen können, ſondern auch mit vernünftigen Weſen angefüllt ſeyn werden. Es iſt aber kein Grund vorhanden zu glauben, daß unſre Erde, einer der unbedeutendſten himmliſchen Körper, die vollkommenſte Gattung vernünftiger Weſen beſitze. 5) Führt die Lehre von der Unſterblichkeit unvermeidlich zu dem Gedanken, daß die Menſchen, welche vor Jahrtauſenden gelebt haben, jetzt eine weit erhabnere Klaſſe vernünftiger Weſen bilden müſſen, als wir jetzt ſind. Und 6) wie endlich unſre Erde mit den übrigen Planeten und der Sonne, ſo wie unſer Sonnenſyſtem mit dem ganzen Weltall in der innigſten phyſiſchen Verbindung ſtehet; ſo läßt es ſich erwarten, daß auch das unſichtbare Reich der Vernunft durch das ganze Weltall in einer moraliſchen Verbindung ſtehe, von welcher wir nach dem Tode eine vollkommnere Vorſtellung erhalten werden *). — Daß alle

*) Ammon wiſſ. prakt. Theol. S. 120.

Gründe nicht ſtrenge Beweiſe ſind, iſt zwar nicht zu läugnen; aber ſie geben doch moraliſche Wahrſcheinlichkeit, welche der Gewißheit gleich zu ſetzen iſt.

Das alſo, was erweisliche Lehre des N. Teſt. von den Engeln iſt, findet die Vernunft ſehr wahrſcheinlich, und wenn ſie es anerkennen muß, daß die moraliſche Welt, eben ſo wie die phyſiſche, nach gewiſſen Geſetzen verbunden iſt: ſo kann ſie nicht unwahrſcheinlich finden, daß die Engel an der ſittlichen Verfaſſung der Menſchen Antheil nehmen, und daß ſie, als der Sohn Gottes die moraliſche Anſtalt des Chriſtenthums ſtiftete, eine beſondere Thätigkeit zeigten. Es iſt zwar außer Streit, daß Gott ihrer, als Mittelsperſonen, nicht bedurfte, um das bei der Stiftung und erſten Ausbreitung des Chriſtenthums zu wirken, was durch ſie gewirkt wurde; aber die Vernunft erkennt hierin dieſelbe Wirkungsart Gottes, von welcher ſie ſonſt ſo viele Beiſpiele ſieht. Auch in der phyſiſchen Welt nämlich wirkt Gott mittelbar durch Kräfte, auch bei der Geburt, Erziehung, Rettung der Menſchen bedient er ſich der Menſchen als Mittelsperſonen, um dieſen Gelegenheit zu geben, ihre Kräfte zu üben und Pflichten zu erfüllen. Wenn alſo Gott die Engel bei der Stiftung und Verbreitung des Chriſtenthums wirken ließ, und in Zukunft wirken laſſen wird, ſo geſchieht dieſes auch, um ihnen einen erweiterten Kreis ihrer Thätigkeit anzuweiſen, und ihnen Gelegenheit zu geben, ſich ſittliches Verdienſt zu erwerben. Alle Einwendungen aber, die man gegen die oft dichteriſchen Vorſtellungen von den Engeln im A. Teſt., und gegen die Meinungen, daß ſie die täglichen und gewöhnlichen Beſchützer der Menſchen ſeyen, und mit uns in einer ununterbrochenen Verbindung ſtänden, gemacht hat [445]), treffen die Lehre des N. Teſt. nicht.

---

445) Dieſe Einwendungen ſuchten Morus, Comment. in ep. I. p. 364. Storr, Dogm. S. 392 ff. und Döderlein, chriſtl. Religionsunt. 7 Thl. 123 ff. zu widerlegen. Morus erinnert, es ſey der Engel nicht unwürdig, den Menſchen zu dienen; denn

Man kann daher auch zugeben, daß die Engellehre im Laufe der Zeit vielfältig ausgeſchmückt worden iſt, daß man die Pracht einer irdiſchen Hofhaltung auf Gott übertrug, daß der Geiſt der alten Welt da oft Engel ſah, wo die phyſiſchen Kräfte wirkten, daß die Phantaſie der Dichter dieſe Lehre erweiterte, und daß die jüdiſche Engellehre namentlich in Chaldäa mit vielen Zuſätzen vermehrt wurde*), ohne daß dadurch die der Vernunft ſo wahrſcheinliche Lehre des N. Teſt. als bloßes Erzeugniß der Phantaſie dargeſtellt wird. Denn die reine Lehre von Gott und der Unſterblichkeit hatte daſſelbe Schickſal [446]).

Daß die Vorſtellung von einem ſtets fortdauernden Einfluſſe der Engel auf uns dem Aberglauben und der Schwärmerei oft Vorſchub geleiſtet hat, iſt gewiß; aber die Lehre des N. Teſt. ſchneidet dieſen Aberglauben ab, und iſt nicht ohne praktiſchen Nutzen. Denn 1) erweitert ſich unſre Vorſtellung vom Umfange des Reiches Gottes;

ſie ſeyen in ſolchem Geſchäft nicht der Menſchen, ſondern Gottes Diener. Storr meint, wir könnten die Wohlthaten, welche uns durch Engel erwieſen würden, von andern nicht unterſcheiden: für uns ſey genug, zu wiſſen, daß Gott nicht allein an den natürlichen Lauf der Dinge gebunden ſey, um uns zu helfen, ſondern auch andre uns unbekannte Mittel in Bereitſchaft habe. Döderlein zeigt, daß es der Weisheit und Güte Gottes nicht unanſtändig ſey, ſich der Engel als Mittelsperſonen zu bedienen; daß er vielleicht gewiſſe Wirkungen auf keine andre Art ſo vollkommen, als durch die Engel, habe zu Stande bringen können, und daß er von Ewigkeit vorhergeſehen und vorherbeſtimmt habe, wann dieſe Thätigkeit der Engel eintreten ſolle.

*) S. Stäudlins Handb. der Dogm. S. 285 f. Ammon, summa theol. p. 102.

446) Henke in den lineam. Stäudlin a. a. O. und Andre erklären die Engellehre für Accommodation. Ammon fällt in der summa p. 138. das Urtheil: „Sufficit, tenere, providentiae divinae auxilia hac doctrina quasi oculis subjici mortalibus, verum autem cum angelis, qui regionum coelestium limitibus detinentur, commercium post fata demum a nobis sperandum esse. (Luc. XX, 36.)

wir erkennen die nähere Verbindung, in welcher alle ſittliche Weſen mit einander ſtehen, den Zuſammenhang des ſittlichen Inſtituts des Chriſtenthums mit der ganzen moraliſchen Welt, und überzeugen uns, daß die Erlöſung durch Jeſum nicht allein nach unſerm Standpunkte, ſondern nach ihrem Zuſammenhange mit der ganzen moraliſchen Welt beurtheilt werden müſſe. 2) Durch dieſe Ueberzeugung wird uns das Chriſtenthum wichtiger, und der Glaube, daß die Engel ſich unſrer ſittlichen Vollkommenheit erfreuen, und daß wir einſt mit ihnen verbunden werden ſollen, belebt unſern Eifer in der Tugend, und überzeugt uns, daß wir nur durch Moralität glücklich werden können. 3) Der Glaube an die Engel endlich belebt unſre Hoffnung der Unſterblichkeit und eines grenzenloſen Fortſchritts in der Tugend, und wirkt dadurch wohlthätig auf unſre Beruhigung und Beſſerung. — Uebrigens aber ſteht das Dogma von den guten Engeln weder mit dem kirchlichen noch mit dem bibliſchen Glaubensſyſteme in nothwendiger Verbindung, und kann daher der ſubjectiven Auffaſſung eines jeden aus dem N. Teſt. anheim gegeben werden. Die Hauptſache iſt, daß dieſes Dogma dem Chriſten das Ideal der Freiheit, das er als ſein Ziel betrachtet, als realiſirt darſtellt, und von dieſer Seite iſt der Glaube an die Engel auch hauptſächlich im Volksunterrichte aufzufaſſen. Anders urtheilt über das Lehrſtück von den Engeln Schleiermacher (1 B. §. 54., dem auch Haſe, Lehrb. S. 317.) folgt, indem er ſagt: „die einzige Glaubenslehre, welche in Bezug auf die Engel aufgeſtellt werden könne, ſcheine die zu ſeyn, daß der Glaube an dieſe Weſen auf unſer Betragen keinen Einfluß haben dürfe, und daß Offenbarungen ihres Daſeyns jetzt nicht mehr zu erwarten ſeyen.“

§. 105.

2) Von den Dämonen, oder böſen Geiſtern.

a) Lehre der ſymbol. Bücher.

Ueber den Teufel und die böſen Geiſter findet ſich in den ſymb. Büchern kein beſondres Bekenntniß, aber die Ar-

tikel von der Erbſünde, Erlöſung, Gnadenwahl u. a. enthalten Sätze, in denen die Kirche zugleich ihre Meinung über den Satan ausgeſprochen hat. Da dieſe Theile der kirchlichen Theorie mit der Lehre vom Satan als Urheber der Sünde, des Todes und der Verdammniß in genauer Verbindung ſtehen; ſo muß das, was hierbei von dem Satan geſagt wird, auch mit zum Glaubensbekenntniſſe gerechnet werden. Dagegen iſt man nicht berechtigt, das als kirchliches Bekenntniß anzuſehen, was Luther in den Katechismen gelegentlich nach dem Volksglauben ſeiner Zeit eingeflochten hat: weil es dort auf keine Weiſe mit dem Bekenntniſſe zuſammenhängt, ſondern zu der Anweiſung gehört, wie die Lehrer des Volks den Katechismus nach den Begriffen damaliger Zeit auslegen ſollten.

Das Confiteor der ſymboliſchen Bücher kommt aber auf folgendes zurück. Der Teufel, oder Satan, iſt ein Geiſt, urſprünglich gut von Gott erſchaffen, aber nebſt andern Geiſtern (Teufeln) in Sünden verfallen, alſo ein unkörperliches Weſen, liſtiger und mächtiger als die Menſchen [447]). Sein Wille iſt auf das ſittliche Böſe gerichtet, und er iſt die mitwirkende Urſache der Sünde, welche auch durch ſein Anſtiften und ſeine Verführung der erſten Menſchen in die Welt gekommen iſt [448]). Dadurch iſt der

447) Apol. 1. S. 95. der Weißiſchen Ausg.: „wie es aber nicht möglich iſt, den liſtigen und gewaltigen Geiſt, Satan, zu überwinden, ohne die Hülfe Chriſti ꝛc." Im Lateiniſchen heißt es bloß: Sicut autem diabolus vinci non potest. Form. Conc. sol. decl. II. p. 662.: „et cum Deus l a p s o s m a l o s s p i r i t u s prorsus in aeternum abjecerit" etc. Aug. Conf. art. 17. „diabolos damnabit, ut sine fine crucientur. Damnant Anabaptistas, qui sentiunt, hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse. Vergl. die Apolog. art. 18.

448) Aug. Conf. 19: „de causa peccati docent, quod, tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum. Daſſelbe ſagt die Apolog. art. 19. p. 220. Form. Conc. epit. 11. p. 617: peccatum ex diabolo et ex hominis prava et mala voluntate ori-

Menſch zur Strafe in des Teufels Gewalt dahingegeben, und des Teufels Reich unterworfen, der die Menſchen in Irrthum, Ketzerei und zu allen Sünden und Laſtern verführt, deſſen Gewalt aber Jeſus zerſtört und ſeine Macht über uns gebrochen hat [449]); wie er ihn denn

---

tur. Solid. decl. 11. p. 799: „ea, quae diaboli et hominum voluntas molitur et efficere conatur, atque etiam effectura est, haec Deus omnia praevidet. — Deus non creat, procurat, efficit aut operatur malum, sed neque illud juvat aut promovet; at diaboli et hominum prava et perversa voluntas causa est mali." — Daß unter malum hier die Erbſünde mit ihren Folgen (der wirklichen Sünde) verſtanden werde, und die Urheberſchaft der Sünde dem Teufel wegen des Sündenfalls zugeſchrieben werde, zeigen die Stellen: Form. C. sol. decl. 1. p. 639: „Deus non est causa, creator vel auctor peccati, sed instinctu, opera et machinationibus Satanae per unum hominem (quod est diaboli opus) in mundum intravit. — Daſelbſt p. 648: quod hominis natura corrupta est, hoc originaliter et principaliter est opus Satanae, qui per peccatum opus Dei in Adamo miserabiliter corrupit." Catech. maj. pt. 2. art. 2. p. 494.: „jam enim a Deo creati, cum omnis generis bona a Patre accepissemus, venit diabolus, nostri felicitati invidens, et nos suis technis in apertam Dei rebellemque inobedientiam, mortem, et omnia peccata pertractos injecit.

449) Apol. 1. p. 58 sq.: „etsi enim natura humana in servitutem tradita et captiva tenetur a diabolo, qui eam impiis opinionibus et erroribus dementat, et impellit ad omnis generis peccata. — Cum autem datus sit nobis Christus, qui et haec peccata et has poenas auferat, et regnum diaboli, peccatum et mortem destruat" etc. Form. Conc. sol. decl. 1. p. 641: „poenae peccati originalis sunt — — tyrannis et dominium Satanae, quod videlicet humana natura regno diaboli subjecta est, cui in servitutem tradita, captiva ab eo tenetur. Is certe multos magnos et sapientes homines in mundo horribilibus erroribus ac haeresibus et coecitate multiplici fascinat et seducit, ac miseros mortales saepe in varia et atrocia scelera praecipitat." — Aug. Conf. 20: „humanae vires, sine spiritu sancto, — sunt in potestate diaboli, qui impellit homines ad varia peccata, ad impias opiniones, ad manifesta scelera." F. C. sol. decl. 2. p. 667: „extra Christum mors et peccatum nobis dominantur, et diabolus est Deus et

auch am jüngſten Tage mit den Gottloſen zu ewigen Strafen in der Hölle verdammen wird. (S. Anmerk. 447.)

Nach Luthers gelegentlichen Aeußerungen, die jedoch zur Confeſſion nicht gehören, wird der Teufel ferner beſchrieben als der beſtändige Feind und Verſucher der Chriſten, auch der weiſeſten und beſten [450]; der Adam und Eva in der Geſtalt der Schlange (Schmalk. Art. 3. Th. v. d. Beichte, p. 332.) verführt habe, noch ſtets, ſammt allen ſeinen Engeln, ein beſtändiger Feind Chriſti und frommer Chriſten (Cat. maj. 3te Bitte) ſey, und uns an Leib und Leben zu ſchaden (Cat. maj. 7te Bitte) ſuche. Auch hat Luther an mehr als einem Orte Vorſtellungen, welche man nicht umhin kann für aber-

---

princeps noster." — Cat. maj. art. 2. p. 493: „credo, quod Christus me liberarit sanguine suo a peccatis, diabolo, morte. „Ante enim neque regem habebam neque dominum, sed sub diaboli potestate atque imperio captivus tenebar, ad mortem condemnatus, inque peccatis ac coecitate irretitus." Cat. min. art. 2. „Jeſus Chriſtus, — der mich verlornen und verdammten Menſchen erlöſet hat — von allen Sünden, vom Tode und der Gewalt des Teufels ꝛc."

450) Cat. maj. vom Abendmahle p. 567. S. 593. der Weiß'ſchen Ausgabe: „der Teufel iſt ein Lügner und Mörder; ein Lügner, das Herz zu verführen von Gottes Wort, und verblenden, daß du deine Noth nicht fühleſt, noch zu Chriſto kommen könnteſt. Ein Mörder, der dir keine Stunde das Leben gönnet. Wenn du ſehen ſollteſt, wie viel Meſſer, Spieß und Pfeile alle Augenblick auf dich gezielet werden ꝛc." S. 594.: „Weil dir der Teufel ſo zuſetzet, und ohn Unterlaß auf dich hält, wo er dich erhaſche, und bringe um Seel und Leib, daß du keine Stunde für ihm ſicher kannſt ſeyn." Cat. maj. Vorr. S. 465. Rechenb. p. 395. „Dazu der Teufel ſtetiges und wütiges Stürmen und Anfechtung — — und ihre giftige böſe Geſchmeiß und Eingeben." Cat. maj. praec. 3. „ob du es (das Wort Gottes) gleich aufs Beſte könnteſt und aller Dinge Meiſter wäreſt, ſo biſt du doch täglich unter des Teufels Reich, der weder Tag noch Nacht ruhet, dich zu beſchleichen, daß er in deinem Herzen Unglauben und böſe Gedanken anzünde." Man ſehe auch die merkwürdigen Aeußerungen über Teufelsverſuchungen in der Erklärung der 6ten Bitte, Cat. maj.

gläubig und mit der Lehre des Chriſtenthums ganz unverträglich zu halten [451]).

§. 106.

b) Lehre des neuen Teſtaments.

α) Namen und Weſen der Dämonen.

Bei Unterſuchung deſſen, was der Codex der chriſtl. Offenbarung über die Dämonen lehrt, hat man die Ausſprüche Jeſu und die Lehrſätze der apoſtoliſchen Briefe von den Aeußerungen der Juden, der Apoſtel, ehe ſie den heil. Geiſt empfingen, und anderer Perſonen, welche in den hiſtoriſchen Schriften des N. T. vorkommen, wohl zu unterſcheiden, und auch ſorgfältig zu bemerken, ob Jeſus nur im Geiſte ſeiner Zuhörer ſpreche, und ob überhaupt eine Beweisſtelle von der Beſchaffenheit ſey, daß ſie den Lehrbegriff beſtimmen könne. S. §. 41 f.

Der gewöhnliche Name, mit dem im N. Teſt. die böſen Geiſter bezeichnet werden, iſt δαιμόνια, δαίμονες, ein Wort, mit welchem die Profanſcribenten einen andern Sinn, als das N. Teſt., zu verbinden pflegen [452]). An-

---

451) So ſagt er Cat. maj. 4te Bitte, der Teufel hindre das weltliche Regiment, ſtifte Hader, Mord, Aufruhr, Krieg, verurſache Ungewitter und Hagel, verderbe Getraide und Vieh, vergifte die Luft, und gönne uns weder einen Biſſen Brod, noch das Leben. Ferner Art. Smalc. P. II. Art. 4., der Teufel ſey die Urſache der Mißbräuche in der chriſtl. Kirche, und die böſen Geiſter ſeyen als Menſchenſeelen erſchienen, und hätten Meſſen, Vigilien und andre Almoſen geheiſcht. Ebend. 2 Thl. Art. 2. p. 308 sq. — Auch erwähnt Luther Cat. maj. 1 Geb., daß manche Menſchen mit dem Teufel einen Bund machten, daß er ihnen Geld gebe, zur Buhlſchaft verhelfe u. ſ. w., ſo wie er verſichert, daß Gottes Wort und das Gebet den Teufel vertreibe (Cat. maj. Vorr. p. 393. und im 3ten Geb. und der 6ten Bitte), beſonders aber das Anrufen des Namens Gottes, wo der Teufel nicht lange bleiben könne, wie er (Luther) ſelbſt erfahren habe. Cat. maj. 2te Geb. p. 421.

452) Bei den Griechen bezeichnet δαίμων bald die Götter, bald die Untergötter und die vergötterten Menſchen, bald die Genien, und es hat an ſich nicht den Nebenbegriff eines böſen Geiſtes.

dere Namen im N. Teſt. beziehen ſich bald auf die innere Beſchaffenheit, bald auf den Zuſtand, bald auf die Abſichten, bald auf die Handlungen, welche man ihnen beilegt [453]). Ihr Oberhaupt und Anführer führt gewöhnlich den Namen ὁ σατανᾶς, ὁ διάβολος[454]), wird aber auch in einigen Stellen, Matth. 12, 24. 10, 25. 27., von den Juden Βεελζεβούλ, und 2 Kor. 6, 15. Βελίαρ genannt[455]),

---

Sie unterſcheiden daher ἀγαθοδαίμονες und κακοδαίμονες. Im griechiſchen Sinne ſteht es nur in einer Stelle des N. Teſt., Apoſt. 17, 18. Denn 1 Kor. 10, 20. 21. iſt zweifelhaft.

453) Sie heißen 1) πνεύματα ἀκάθαρτα Matth. 10, 1. 12, 43. Luk. 11, 24. nach dem Vorgange der Juden, welche die Dämonen mit dieſem Namen belegten, entweder weil ſie glaubten, die Dämonen hielten ſich in den Gräbern auf, oder wegen ihrer moraliſchen Verdorbenheit. Vergl. Matth. 12, 43. 45. Apok. 16, 13. 2) πνεύμ. πονηρά, Matth. 12, 45. Luk. 7, 21. Eph. 6, 12. 3) κοσμοκράτορες τοῦ σκότους, Eph. 6, 12., die Herren der unerleuchteten Heiden. — Ueber alle dieſe Namen ſ. das erſte Stück der klaſſiſchen Abhandl. von Jul. Frid. Winzer, de daemonologia in sacris N. T. libris proposita. Comm. I. II. Viteb. 1812. sq. comm. III—V. Lips. 1821 sq.

454) שָׂטָן, wahrſcheinlich in der Grundbedeutung der Feind, der Verläumder oder Ankläger.

455) Beides ſcheinen nomina abjecta zu ſeyn, die man, um ſeine Verachtung auszudrücken, auf Satan anwendete. Ueber die Ausſprache und Bedeutung des erſtern Worts iſt man nicht einig. Viele Codd. leſen Βεελζεβούβ, aus 2 Kön. 1, 2—6. dominus muscarum, ein Götze der Ekroniter, welcher die Fliegen, eine Landplage, vertreiben ſollte. Andre (z. B. Döderl. inst. th. chr. I. p. 522.) erklären זְבוּב nicht von Fliegen, ſondern nach dem Chald. und Syr. criminatio, - dominus criminationum, i. e. διάβολος. Richtiger iſt aber die Leſart Βεελζεβούλ, das Michaelis suppl. ad lex. Hebr. I. p. 202 sqq. erklärt dominus domus coelestis; Döderlein (זְבוּל sepulcrum) dominus sepulcri, i. e. inferorum; andere (זֶבֶל stercus) dominus stercoris, i. e. immundissimus, πν. ἀκάθαρτον. — Βελίαλ, das hebr. בְּלִיַּעַל, nequam, von יַעַל altus fuit und בְּלִי non, nihil, oder nach der ſyriſchen Ausſprache mit Veränderung des Lamed in Reſch Βελίαρ, wie die Griesbach'ſche Ausgabe des N. T. hat. Merkwürdig iſt es, daß beide Worte nirgends in jüdiſchen Schriften, auch nicht im

und führt noch andre Namen, die von den Vorſtellungen entlehnt ſind, welche man ſich von ihm machte [456]). — Die übrigen böſen Geiſter ſind dem Satan, als ihrem Haupte, unterworfen (Matth. 9, 34.), und heißen daher *οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ*, Matth. 25, 41. (vergl. Apok. 9, 14 f. 12, 7. 9.), d. i. die ihm Dienenden. Ihm ſelbſt wird der Name Satan ausſchließend beigelegt, obgleich Matth. 12, 26. dieſer Name auch von andern Dämonen geſagt zu werden ſcheint *). Daß es unter den böſen Geiſtern verſchiedene Klaſſen gebe, beweiſet 1 Kor. 15, 24. Eph. 6, 12. nicht, indem *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* hier weltliche Obrigkeiten ſeyn können. Dagegen wird dieſer Ausdruck Kol. 2, 15. wohl unbezweifelt von den böſen Geiſtern geſagt. — Ueber ihre Anzahl wird im N. Teſt. nichts beſtimmt; denn Mark. 5, 9—13. Luk. 8, 30. enthält die Aeußerung eines Dämoniſchen, die nur die gemeine Meinung der Juden ausſpricht.

Ihrem Weſen nach erklärt das N. Teſt. die Dämonen für Geiſter, *πνεύματα* (Matth. 8, 16. 10, 1. 12, 43—45. Mark. 9, 20. Luk. 10, 20. 11, 24. Eph. 2, 2. 6, 12.), wobei aber nicht gerade an immaterielle Weſen zu denken iſt (§. 101.) und ſchreibt ihnen zu Vernunft und

---

Talmud vorkommen, doch findet ſich der Name Beliar in dem ſogenannten Teſtamente der 12 Patriarchen ſehr häufig.

456) Z. B. *ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων* Matth. 9, 34. — *ὁ πονηρός*, 1 Joh. 2, 13 f. 2 Theſſ. 3, 3. — *ὁ ἀντίδικος* 1 Petr. 5, 8. — *ὁ πειράζων* Matth. 4, 3. 1 Theſſ. 3, 5. — *ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων* Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11., wofür Paulus Eph. 2, 2. 2 Kor. 4, 4. ähnliche, aber gleichbedeutende Ausdrücke braucht; — *ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* Eph. 2, 2. — und in der Apokal. *ὁ κατήγορος*, *ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην*, *ὁ δράκων* und *ὁ ὄφις ἀρχαῖος* (mit offenbarer Beziehung auf die Geſchichte des Falls,) — *ὁ ἄγγελος τῆς ἀβύσσου*. S. Apok. 12, 3—10. 9, 11. 16, 13. 20, 2.

*) *ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει* ſteht nach einem bekannten Hebraismus, wo das nomen häufig ſtatt des reciproci geſetzt wird, für *ὁ σατανᾶς ἑαυτὸν ἐκβ.*, wie die Parallelſtellen Mark. 3, 26. Luk. 11, 18. 19. zeigen.

Vernunftkenntniß (Jak. 2, 19. 3, 15. 2 Kor. 11, 14. vgl. Matth. 4, 1 ff.), einen, jedoch moraliſch verderbten, Willen (2 Kor. 2, 11. Joh. 8, 44.), und ein großes Vermögen zu wirken (Eph. 6, 12. 2 Theſſ. 2, 9.). Ob ſie, wie die Engel, von Gott erſchaffen ſind, darüber erklärt ſich die Schrift zwar nirgends ausdrücklich; da ſie aber dieſelben unter das Geſchlecht der Geiſter rechnet, und Gott Hebr. 12, 9. den Schöpfer der Geiſter nennt; ſo muß ſie auch die böſen Geiſter für ſeine Geſchöpfe halten. Auch ſetzt ihre Unterwerfung unter die Macht Gottes (Jak. 2, 19.) voraus, daß ſie, wie alle Geſchöpfe, von Gott abhängig ſind. Das N. Teſt. iſt alſo weit entfernt von dem Dualismus des Zoroaſters, nach welchem das böſe Urprincip eben ſo uranfänglich iſt, als das gute (Gott). Eine andre Frage aber iſt, ob ſie uranfänglich von Gott gut erſchaffen waren, und durch Mißbrauch ihrer Freiheit ſittlich böſe wurden; oder ob ſie gleich Anfangs ſittlich böſe erſchaffen worden ſind. Wäre das letztere, ſo müßte ihre Immoralität etwas Nothwendiges, aus der urſprünglichen Beſchaffenheit ihres Weſens Hervorgehendes ſeyn, und ſie könnten für ihre unſittlichen Handlungen nicht beſtraft werden. Denn die Sünde wäre alsdann ihre Beſtimmung, d. h. das durch ihre Naturanlagen ihnen gegebene Ziel; ſo wie es die Beſtimmung der Giftpflanze iſt, Gift zu erzeugen. Da nun das N. Teſt. lehrt, daß die Dämonen wegen ihrer Vergehungen geſtraft werden ſollen, da es ihnen Vernunft beilegt, und Vernünftigkeit und Tugend im Grunde identiſch ſind; ſo folgt, daß Gott die Dämonen mit hinlänglichen Kräften zur Tugend ausgeſtattet, und ihnen die Moralität als Ziel ihres Strebens vorgeſteckt hat; daß ſie aber ſich ſelbſt von dieſem Ziele entfernt haben müſſen [457]. Auch die Kirchenväter der er-

457) Joh. 8, 44. könnte das Gegentheil zu ſagen ſcheinen; aber ἀπ᾽ ἀρχῆς bezieht ſich hier offenbar auf den Anfang des Menſchengeſchlechts, wahrſcheinlich auf Abels Ermordung durch Kain, und ἀλήθεια iſt nicht Tugend überhaupt, ſondern in Beziehung auf Geneſ. 3, 4. 5. Wahrhaftigkeit.

ſten Jahrhunderte, welche in der Lehre von dem urſprünglich gut erſchaffenen, aber durch Mißbrauch der Freiheit böſe gewordenen Engeln den Hauptausweg fanden, den Urſprung des Böſen nicht von Gott, oder einem böſen Urprincip ableiten zu müſſen, betrachteten den Teufel und die Dämonen als Geſchöpfe Gottes, die urſprünglich gut geweſen ſeyen, legten ihnen auch ein, wiewohl eingeſchränktes Vermögen in die Zukunft zu ſehen bei, und leiteten von ihnen die Uebel in der Natur ab.

Ob ſie urſprünglich Engel geweſen ſind, iſt eine ganz gleichgültige Frage. Wenn man Engel im metaphyſiſchen Sinne von allen geiſtigen Weſen braucht, welche eine Mittelſtufe bilden zwiſchen Gott und den Menſchen, ſo kann man auch ſagen, die Dämonen ſind Engel. Denn wenn ſich auch ihr moraliſcher Zuſtand geändert hat, ſo iſt doch ihr metaphyſiſches Weſen unverändert geblieben. Nimmt man aber Engel im bibliſchen Sinne, als nomen muneris, und verſteht darunter: Gott dienende (λειτουργικά) Geiſter; ſo iſt es zwar möglich, daß die Dämonen, ehe ſie verdorben wurden, den Namen Engel verdienten; in dem Zuſtande aber, in welchem ſie ſich nach der Schrift jetzt befinden, kann man ſie keine Engel nennen; daher auch mehrere neuere Theologen ihnen dieſen Namen zu ertheilen Bedenken fanden, und die Eintheilung in gute und böſe Engel verwarfen [458]). Wenn aber 2 Petr. 2, 4.

458) Z. B. Doederlein inst. th. chr. I. p. 505. Henke lin. fid. p. 76. In den drei erſten Evangelien werden die Dämonen nie Engel genannt, indem unter Engeln ſtets gute Geiſter verſtanden werden. S. Matth. 4, 11. Wenn aber die Dämonen Matth. 25, 41. Engel des Satans genannt werden, ſo iſt dieſes Bote, Diener des Satans, und ſagt daher nicht, daß ſie auch Gottes Engel ſeyen; eben ſo wie 2 Kor. 4, 4. θεός bloß ſo viel iſt als dominus, und daraus nicht geſchloſſen werden kann, daß Satan ein Gott ſey. Johannes erwähnt der Dämonen in der Mehrzahl gar nicht, ſondern ſpricht immer nur vom Satan, als einem Individuum. Ja er vermeidet das Wort δαιμόνιον abſichtlich, und gebraucht es nur, wo er das Volk redend einführt, wie

und Jud. V. 6. die Dämonen Engel heißen; ſo erhalten ſie dort dieſen Namen entweder im metaphyſiſchen Sinne, oder in der Beziehung auf ihren vormaligen ſchuldloſen,

---

K. 7, 20. 8, 48. 49. 52. 10, 20. (Vergl. Schmidts progr. doctrinae de diabolo in libris Joh. Ap. propositae brevis descriptio. Jen. 1800. 4.) Winzer a. a. O. Comm. I. p. 50. glaubt, das Apok. 9, 14 f. bei den τέσσ. ἀγγ. an die Dämonen zu denken ſey. Paulus aber bezeichnet 2 Kor. 12, 7. unter ἄγγελος einen Menſchen, ſeinen Feind, den er als ein Werkzeug (emissarium) des Satans betrachtet. Johann Jahn, Nachträge zu ſeinem theol. Werke, Tüb. 1821. behauptet S. 66 ff. δαίμονες und δαιμόνια bezeichne im N. T. die abgeſchiednen Seelen der Gottloſen, welchen die Kraft zuſtehe, die Lebenden zwar in Krankheiten, nicht aber in Sünden zu ſtürzen; welche Meinung widerlegt iſt in einem Progr. von Schott, sententia, recentius defensa, de iis naturis, quae in libris N. T. δαίμονες audiunt, ab angelis lapsis et Satana prorsus distinguendis, examinatur. Jen. 1821. Manche der älteſten Kirchenväter, wie Origenes, unterſcheiden allerdings zwiſchen böſen Engeln u. Dämonen, und wollen letztere nicht böſe Engel nennen, ſondern halten ſie für die Seelen der Giganten, welche die gefallenen Engel mit den Töchtern der Menſchen erzeugt hätten. Deutlich drückt ſich hierüber Lactantius (div. inst. II, 15) aus: Cum numerus hominum coepisset increscere, providens Deus, ne fraudibus suis diabolus, cui ab initio terrae dederat potestatem, vel corrumperet homines vel disperderet, quod in exordio fecerat, misit angelos ad tutelam cultumque generis humani; quibus quia liberum arbitrium erat datum, praecepit ante omnia, ne terrae contagione maculati substantiae coelestis amitterent dignitatem. Scilicet id eos facere prohibuit, quod sciebat esse facturos, ut veniam sperare non possent. Itaque illos cum hominibus commorantes dominator ille terrae (der Teufel) fallacissimus consuetudine ipsa paullatim ad vitia pellexit et mulierum congressibus inquinavit. Tum in coelum ob peccata, quibus se immerserant, non recepti ceciderunt in terram. Sic eos diabolus ex angelis Dei suos fecit satellites ac ministros. Qui autem ex his sunt procreati, quia neque angeli neque homines fuerant, sed mediam quandam naturam gerentes, non sunt (wie die Menſchenſeelen) ad inferos recepti, sicut in coelum parentes eorum. Ita duo genera daemonum facta sunt, unum coeleste, alterum terrenum. Dieſe Erläuterung klärt viele, ſonſt dunkle, Stellen der Kirchenväter auf.

nicht aber auf ihren gegenwärtigen Zuſtand. Wann ſich aber die Verirrung der Dämonen zur Sünde angefangen habe, ſagt das N. Teſt. nicht; doch ſieht man aus Joh. 8, 44. vergl. 1 Joh. 3, 8., daß wenigſtens das Oberhaupt der Dämonen bald nach der Schöpfung des Menſchen bereits der Sünde ergeben war. Eben ſo wenig entſcheidet das N. Teſt., ob die Dämonen plötzlich und durch ein Verbrechen, oder ob ſie nach und nach laſterhaft wurden. Zwar finden ſich 2 Petr. 2, 4. und Jud. V. 6. darüber einige Hinweiſungen, aber ſie ſind theils zu dunkel, theils gehören ſie zur Accommodation in der Lehrform. Nämlich 2 Petr. 2, 4. werden zwar ſündigende Engel erwähnt, welche deßhalb von Gott beſtraft worden ſeyen; aber es wird nicht geſagt, worin ihre ἁμαρτία beſtanden habe. Der Apoſtel denkt nun zwar offenbar an die, ſeinen Leſern wohlbekannte, jüdiſche Meinung von dem Falle der Engel; aber wir haben dieſe nicht zur chriſtlichen Lehre zu rechnen, weil er die jüdiſche Tradition hierüber bloß beiſpielsweiſe (um zu beweiſen, daß die Sünden des Fleiſches geſtraft werden) anführt, und ſich alſo eines argumenti κατ᾽ ἄνθρωπον bedient. Von der Stelle Jud. V. 6. aber gilt ganz daſſelbe, und das apoſtoliſche Anſehen dieſes Briefes iſt überhaupt ſo zweifelhaft, daß man Bedenken finden muß, die Hinweiſung auf jüdiſche Traditionen, die ſich ſo zahlreich in ihm finden, in die chriſtliche Lehre aufzunehmen. Beide Stellen weiſen auf eine Thatſache hin, deren Kenntniß bei den Leſern vorausgeſetzt wird. Die Erläuterung hierüber gibt uns die jüdiſche Theologie [459]). Nach dieſer waren die Engel die Gehülfen Gottes in der Weltregierung; jeder Engel hatte ſein Volk, das er beſchützen, ſein Land, dem er vorſtehen ſollte, und

---

459) Hierüber ſ. Chr. F. Schmidt progr. enarratio doctrinae sacrorum libror. de lapsu daemonum. Vit. 1775. Beiträge zur Beförd. des vernünft. Denk. in der Rel. 5. H. S. 101 ff. Ebendaſ. 2 Hft. S. 146. Vergl. auch G. Wernsdorf exercit. de commercio angelorum cum filiabus hominum. Vit. 1742. 4.

ihr allgemeiner Aufenthaltsort war der Himmel. Einige Engel aber vernachläſſigten das ihnen aufgetragene Vorſteheramt (τὴν ἀρχήν Jud. V. 6.), verließen den ihnen angewieſenen Poſten und den Himmel (ἴδιον οἰκητήριον), verliebten ſich in die ſchönen Töchter der Menſchen, trieben mit dieſen Unzucht, und erzeugten die Giganten [460]. Zur Strafe wurden ſie aus dem Himmel in die Finſterniß der Unterwelt verſtoßen, wo man ſie bald gefeſſelt glaubte bis zum Tage des Weltgerichts, bald aber auch annahm, daß ſie frei auf Erden wirken könnten. Dieſes iſt der ſogenannte Fall der böſen Engel, den ſich auf dieſe Weiſe nicht nur der größte Theil der Juden zu Jeſu Zeit, ſondern auch faſt alle älteſte Kirchenväter vorſtellten [461].

---

460) Die Veranlaſſung zu dieſer Meinung fanden die Juden Geneſ. 6, 2., wo ſie unter den Kindern Gottes Engel verſtanden. Dieſes ſieht man aus der Ueberſetz. der LXX, und aus Josephus arch. L. 1. c. 3., der jedoch nichts davon hat, daß die Engel dadurch unglücklich und laſterhaft geworden ſeyen, ſo wie er überhaupt die Dämonen nicht für Engel, ſondern für τὰ πονηρῶν ἀνθρώπων πνεύματα hält; ſ. de bell. jud. lib. 7. c. 6.

461) Z. B. Juſtinus Martyr, Athenagoras, Irenäus, Clemens Alex., Tertullian, Cyprian u. a. m. S. Keil, Comment. V. de doctoribus eccl. etc. p. 4. sqq. Schon das Buch Tobias ſtellt den Dämon Asmodi als ein wollüſtiges, in die Sarah verliebtes Weſen dar, ſ. K. 3, 8. 6, 14., und nach der ſpätern Tradition ſollte der Teufel ſchon mit Eva Unzucht getrieben haben. S. Fabricii Cod. Pseud. I. p. 97. Häufig aber wird der Unzucht, welche mehrere Engel (οἱ ἐγρήγοροι, nach den Chald. עִיר, vigiles, oder nach dem Hebr. עִיר insurgentes, rebelles) mit menſchlichen Frauen vor der Sündfluth getrieben haben ſollen, in den Pſeudepigraphen des A. Teſt. gedacht. S. Fabric. Cod. Ps. I. p. 529 sq. und p. 172. Am ausführlichſten im Buche Henoch, ibid. p. 179—182., wo ihre Zahl zu 200 angegeben wird. Die von ihnen gezeugten Giganten waren boshafte Menſchen, welche in der Sündfluth vertilgt wurden. Nach dem Buche Henoch erhielt der Engel Raphael den Auftrag, den Azael, als Anführer bei dieſem Verbrechen, zu binden, und bis zum Tage des Gerichts in Finſterniß (εἰς τὸ σκότος) zu werfen und zu verſchließen. S. Fabric. Cod. Pseud. I. p. 191 sq. und p. 505.

Doch ſpäterhin verwarf man (Chryſoſtomus, Theodoretus, Cyrillus von Alexandrien, Auguſtinus) dieſe Vorſtellung, als der Natur geiſtiger Weſen nicht angemeſſen, und glaubte, das Verbrechen der Engel ſey geweſen, daß ſie aus Hochmuth Gott nicht mehr hätten gehorchen wollen, ſondern ſich unter Anführung des Satans gegen Gott empört, und ihm den Gehorſam aufgekündigt hätten. Dieſe Meinung, die von mehrern Kirchenvätern (z. B. Hieronymus, Auguſtin) und neuern Theologen (z. B. Luther, Buddeus, Mosheim) geglaubt wurde, ſuchte man aus 1 Tim. 3, 6. zu beweiſen, wiewohl dieſe Stelle immer ungewiß bleibt [462].

Das N. Teſt. beſtimmt alſo nichts über die Art und Weiſe, wie die Dämonen laſterhaft geworden ſind, und wir können die bei Petrus und Judas beiſpielsweiſe angeführte jüdiſche Tradition um ſo weniger zur chriſtl. Lehre rechnen, da es, nach der Analogie menſchlicher Seelen, ohnehin nicht wahrſcheinlich iſt, daß moraliſche Weſen durch einen einzigen Fehltritt plötzlich ganz ſittlich verderbt werden konnten. Das N. Teſt. erlaubt uns alſo, anzunehmen, daß die Dämonen nach und nach unmoraliſch geworden ſind, folglich auch, daß ihre Immoralität nicht bei allen Individuen gleich ſeyn, und zu gewiſſen Zeiten ab- und zunehmen könne, daher man ihnen auch nach dem N. Teſt. die Möglichkeit einer völligen Rückkehr zum Guten nicht abſprechen kann.

---

462) Es kommt nämlich alles darauf an, ob man κρίμα διαβόλου überſetzt poena diaboli, oder criminatio calumniatoris. Döderlein (inst. th. chr. I. p. 531.) läugnet zwar, daß κρίμα criminatio, sententia sinistra heiße, aber Matth. 7, 2. ſteht dieſes Wort wohl unſtreitig in dieſem Sinne. Auch Jeſ. 14, 12—41. erklärte man, beſonders Auguſtinus, Theodoretus, von der Empörung des Satans gegen Gott; aber es iſt dort nicht vom Satan, ſondern vom König von Babel die Rede. Willkürliche Vermuthungen Andrer über dieſe Sache ſ. bei Beck Comment. hist. decret. relig. etc. p. 332. und Syſtemat. Entwickel. S. 476.

§. 107.

β) Aufenthaltsort, Zuſtand, Strafen der Dämonen.

Den Aufenthaltsort der Dämonen ſetzen Petrus und Judas in die Finſterniß der Unterwelt (Jud. V. 6. 2 Petr. 2, 4.), wo ſie gebunden aufbewahrt würden bis zum Tage des Gerichts. Daß dieſes die Meinung eines Theils der Juden war, iſt gewiß[463]), und ergibt ſich auch aus der Aeußerung des Dämoniſchen Luk. 8, 31. Denn unter ἄβυσσος iſt hier unſtreitig eben das zu denken, was bei Judas ζόφος heißt. Beide Stellen aber enthalten, wie ſchon erinnert worden iſt, keine chriſtl. Lehre, und noch weniger kann die Aeußerung des Dämoniſchen den chriſtlichen Lehrbegriff beſtimmen. Petrus ſelbſt widerſpricht dieſen jüdiſchen Meinungen offenbar im erſten Briefe Kap. 5, 8., wo er den Satan als ungefeſſelt und frei wirkend darſtellt, wie er auch von Paulus beſchrieben wird. Es gab aber auch noch eine andere ältere jüdiſche Meinung, nach welcher man glaubte, die Dämonen hielten ſich gern an verfallenen wüſten Oertern, in zerſtörten Städten und in waſſerloſen Wüſten auf[464]).

---

463) Nach dem Buche Henoch wird der Teufel vom Engel Raphael an Händen und Füßen gebunden; καὶ ἔμβαλλε, heißt es weiter, αὐτὸν εἰς τὸ σκότος, καὶ ἄνοιξον τὴν ἔρημον τὴν οὖσαν ἐν τῇ ἐρήμῳ Δουδαὴλ (d. i. olla Dei) καὶ ἐκεῖ προρευθεὶς βάλε αὐτὸν, καὶ ὑπόθες αὐτῷ λίθους ὀξεῖς, λίθους τραχεῖς, καὶ ἐπικάλυψον αὐτῷ σκότος, καὶ οἰκησάτω ἐκεῖ τὸν αἰῶνα, καὶ τὴν ὄψιν αὐτοῦ πώμασον, καὶ φῶς μὴ θεωρείτω· καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως ἀπαχθήσεται εἰς τὸν ἐμπυρισμὸν τοῦ πυρός. Man ſieht leicht, daß ſpätere Hände in dieſer Stelle manches aus ihrer Meinung zugeſetzt haben. S. Fabr. Cod. Ps. I. p. 191. s. In einer andern Stelle des Buchs Henoch heißt es: „archangeli antesignanos (angelor. malorum) ligarunt ac dejecerunt in abyssum usque ad judicium.“ S. Fabr. ib. p. 505. Auch verdient Eiſenmengers entdecktes Judenthum, 2 Thl. S. 439., verglichen zu werden.

464) Die LXX überſetzten die Namen der wilden Thiere, welche ſich in den Ruinen der Städte und in den Wüſten aufhalten, die צִיִּים und שְׂעִירִים, an mehrern Stellen durch δαιμόνια,

Hierauf bezieht ſich das, was Jeſus aus der Meinung und dem Sinne der Juden Matth. 12, 43 f. ſagt, und was eben deßwegen nicht zur chriſtl. Lehre gehört. Vergl. Tob. 8, 2. 3.

Vielmehr müſſen wir nach dem N. Teſt. annehmen, daß der Aufenthalt der Dämonen nicht in dem Innern der Erde, ſondern in einem Theile des Himmels, d. i. außerhalb der Erde ſey. Auf dieſe Meinung weiſet uns ſchon das hin, was im Buche Hiob über Satan (wenn anders dort ein böſer Geiſt gemeint iſt) geſagt wird, der mit unter den übrigen Kindern Gottes erſcheint; auch dürfte bei dem poetiſchen Geſicht Apok. 12, 7—9. vergl. 20, 10. dieſelbe Meinung zum Grunde liegen. Auch Jeſus Luk. 10, 18. ſcheint zu ſagen, daß der Satan vom Himmel herabkomme, weil man ἐκ τοῦ οὐρανοῦ wegen des folgenden πεσόντα nicht wohl als ein Epitheton der ἀστραπή betrachten kann. Paulus aber ſetzt den Aufenthalt der Dämonen ausdrücklich in den Himmel. Denn Eph. 6, 12. nennt er ſie πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις [465]), und Kap. 2, 2. nennt er den Satan ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος [466]). Es iſt

---

z. B. Jeſ. 13, 21. 34, 14. Pſ. 91, 6., wobei ſie vielleicht an die Satyrn und Faunen der Römer und Griechen dachten. Dieſelbe Vorſtellung findet ſich Bar. 4, 35.

465) Storr Opusc. acad. Vol. I. p. 179. überſetzt dieſe Worte: Spiritus, qui coelestes fuerunt.“ Aber Paulus ſpricht nicht vom ehemaligen, ſondern vom jetzigen Zuſtande der Dämonen, und will mit dieſen Worten die Stärke und Macht, und durch dieſe die Größe der Gefahr bezeichnen, welche den Chriſten vom Satan drohe.

466) Zwar hat man ἀήρ hier mit σκότος für gleichbedeutend halten, und darunter die verfinſterten Seelen der Abgöttiſchen verſtehen wollen (cf. C. C. Tittmann tract. de vestig. gnostic. in N. T. frustra quaesit. p. 216 sq.); allein obgleich ἀήρ bei den Profanſcribenten mit σκότος bisweilen gleichbedeutend iſt, ſo findet ſich doch keine Spur dieſes Sprachgebrauchs im N. Teſt. oder den LXX. Vergl. den Commentar Koppe's zu dieſer Stelle.

aber kein Zweifel, daß Himmel hier nicht den Wohnſitz Gottes, der Engel und Seligen, ſondern den Wolkenhimmel, die Atmoſphäre, den Sitz der Wolken, der Gewitter, des Hagels, — alſo den dichten Dunſtkreis bezeichnet. Dieſes erhellt nicht nur aus dem erklärenden ἀὴρ, deſſen ſich Paulus bedient, ſondern auch aus der ganzen Vorſtellung der alten Welt. Denn die Lehrer der erſten Jahrhunderte ſetzten den Aufenthalt der Dämonen in die niedere, dichte Atmoſphäre, und glaubten, ſie nährten ſich von dem Blute der Opferthiere und den Räucherungen bei den Opfern, daher ſie auch aus eigenem Intereſſe die größten Beförderer des, beſonders in Opfern beſtehenden, Götzendienſtes ſeyen *).

Nach der Beſchreibung 2 Petr. 2, 4. Jud. V. 6. ſind die Dämonen in einem elenden Zuſtande, in den ſie ſchon jetzt zur Beſtrafung verſetzt worden ſind, und werden noch beſondern Strafen, welche ſie am Tage des Gerichts treffen ſollen, aufbehalten; worauf auch die poetiſche Stelle Apok. 20, 10. hinweiſet. Doch wir haben uns an dieſe jüdiſche Vorſtellung nicht zu halten, ſondern den Apoſt. Jak. Kap. 2, 19. zu hören, der ihren Zuſtand auch als elend beſchreibt, aber dieſes Elend als ein moraliſches darſtellt, das aus ihrem böſen Gewiſſen und aus dem An-

*) Origen. exhort. ad martyr. §. 45. *δαίμονες ὑπὲρ τοῦ παραμένειν ἐν τῷ παχεῖ τούτῳ καὶ περιγείῳ ἀέρι, δεόμενοι τροφῆς τῆς διὰ τῶν ἀναθυμάσεων, ἐπιτηροῦσιν, ὅπου κνίσσα ἐστὶ καὶ αἵματα, καὶ λιβανωτοί. — Δαίμονες — μὴ ἂν δυνηθέντες διαρκέσαι χωρὶς τῶν ἀναθυμάσεων, καὶ τῶν νομιζομένων εἶναι καταλλήλων τροφῶν τοῖς σώμασιν αὐτῶν.* Daß ſich die Dämonen in der dicken, der Erde nahen Luft aufhalten, ſagt auch Arnobius c. gent. lib. 1. Auguſtin de civit. Dei c. 22. Das ſie von Opferblut und Räucherung leben, ſagt Origenes auch contra Cels. VII, §. 35. VIII, 29. 30. Athenagoras apol. p. 29. Tertullian adv. gent. c. 22. et 23. Gregor von Nazianz orat. 18. Vergl. Cyprian de idol. vanit. p. 13. Euſebius praep. evang. V, 2. — Dagegen Auguſtin (contra Fauſt. Man. XX, 22:) „illi impuri et ſuperbi ſpiritus non nidore et fumo, ut nonnulli vani opinantur, ſed hominum paſcuntur erroribus.“

denken an Gottes Macht und Gerechtigkeit entſtehe. Von beſtimmten Strafen des Satans und ſeiner Gehülfen ſpricht eine einzige Stelle, nämlich Matth. 25, 41—46., wo unter dem Feuer, das dem Teufel bereitet ſey, empfindliche Strafen zu verſtehen ſind. Mehr über dieſe Stelle ſ. in der Lehre vom Gericht. Außerdem findet ſich über die Beſtrafung der Dämonen nicht das Geringſte im N. Teſt. Es bleibt daher auch unentſchieden, ob nicht die Dämonen, oder einige von ihnen ſich beſſern, und der Beſtrafung entgehen können [467]). Dieſe Erwartung iſt, an ſich betrachtet, der Natur der moraliſchen Weſen, ſo weit wir ſie kennen, ſo gemäß (vergl. §. 106. zu Ende), und mit der Weisheit und Güte des Schöpfers ſo übereinſtimmend, daß ſie immer Freunde und Vertheidiger gefunden hat [468]).

§. 108.

γ) Wirkſamkeit des Satans in der Menſchenwelt.

Was das N. Teſt. von dem Verhältniſſe des Satans zu den Menſchen, und von ſeinem Einfluſſe auf dieſelben lehrt, kommt auf Folgendes zurück:

1) Satan iſt ſeit den älteſten Zeiten her moraliſch verdorben, ein Freund des Unwahren, des Irrthums, und hat dem Wahren (und Guten, denn beides iſt daſſelbe) niemals Treue bewieſen. 2 Kor. 2, 11. 14. Eph. 6, 11 ff.

---

467) Nach der Stelle Hebr. 2, 16. ſcheint die Verſöhnung Jeſu ihnen nicht zu gute gehen zu können; indeſſen iſt es klar, daß ἄγγελοι hier nicht Dämonen, ſondern Engel Gottes ſind.

468) Z. B. Origenes. In neuern Zeiten Eberhard in ſ. Apolog. des Sokrat. 2 Thl. S. 372. Lavater, Ausſichten in die Ewigkeit, 3 Thl. S. 275. Der Verf. der Schrift: Göttliche Entwickelung des Satans durch das Menſchengeſchlecht. Deſſau 1782. 8. Auch Klopſtock im Meſſias hat dieſer Meinung gehuldiget, und Knapp (Vorleſungen über d. chriſtl. Glaubensl. 1 Thl. S. 377.) iſt ihr nicht abgeneigt. Uebrigens ſ. die Lehre von d. Wiederbringung aller Dinge.

Jak. 3, 15. 1 Joh. 3, 8. Joh. 8, 44. — In der Stelle Joh. 8, 44., wo Jeſus den Satan ἀνθρωποκτόνον ἀπ᾽ ἀρχῆς nennt, hat man eine Anſpielung, bald auf den Brudermord Kains, welcher auf des Teufels Anſtiften geſchehen ſey, bald auf den Sündenfall Gen. 3, 4. 5. finden wollen, indem der Satan in Geſtalt der Schlange durch eine Lüge den Sündenfall veranlaßt habe, und dadurch ein Menſchenmörder geworden ſey. Beide Vermuthungen ſind möglich, wenn man wegen der erſtern 1 Joh. 3, 12. vergleicht, und wegen der letztern ſich erinnert, daß es Meinung der Juden war, Satan habe unter der Geſtalt der Schlange die erſten Menſchen zur Sünde verleitet[469]. Doch bleibt es immer ungewiß, ob Jeſus an ein einzelnes Beiſpiel, oder nicht vielmehr an die ganze Wirkſamkeit des Satans gedacht habe. Man kann alſo aus dieſer Stelle den dogmatiſchen Satz, daß Satan die Eva verführt habe, nicht mit Sicherheit herleiten. Deſto gewiſſer aber liegt in Jeſu Worten der Gedanke, daß Satan urſprünglich ἐν τῇ ἀληθείᾳ war, aber nicht darin beharrte[470].

---

469) Dieſes ſieht man aus Sap. 2, 23 f., aus der Apokalypſe, wo Satan die Schlange, oder die alte Schlange (K. 12, 9. 41. f.) genennt wird, was ſich wohl unſtreitig auf den Sündenfall bezieht, und aus allen Stellen der Rabbinen. S. Wetſtein zu Hebr. 2, 14. Winzer Comm. I. p. 49. Eiſenmengers entdecktes Judenth. 1 Th. S. 822. 827 ff. Von dieſer Meinung weicht Joſephus Arch. I, 1. ab, welcher glaubt, daß alle Thiere im Paradieſe hätten ſprechen können. Nach Zoroaſters Lehre war es Ahriman (das böſe Prinzip), welcher ſich der Gedanken der erſten Menſchen bemächtigte, und ſie durch Milch, welche ihrem Körper Gift war, und durch Früchte ihrer Glückſeligkeit beraubte. S. Kleukers Zendav. im Kleinen, 2 Thl. S. 122.

470) Auch aus 2 Kor. 11, 3. hat man beweiſen wollen, Satan habe die erſten Menſchen verführt. Wenn man φθαρῇ active nimmt, und ὄφις ſupplirt, ſo muß freilich Satan unter der Schlange verſtanden werden, weil nur dieſer, nicht aber eine wirkliche Schlange die Korinther verführen konnte; φθαρῇ iſt aber passive zu nehmen, wo dann bei ὄφις an eine eigentliche Schlange zu denken iſt, welche die Veranlaſſung wurde, daß Eva ſündigte.

2) Bei dieſen Geſinnungen iſt Satan ein Beförderer alles Irrthums und aller Laſter, beſonders aber der Abgötterei und des Götzendienſtes; die Götzendiener und Laſterhaften ſind es daher, unter denen er wirkt, über welche er, vermöge ihrer Irrthümer und Laſter, eine gewiſſe Gewalt ausübt, und welche gleichſam ſein Reich, d. h. den Schauplatz ſeines wohlgefälligen Wirkens bilden. — So verſichert Paulus Eph. 2, 2., der Satan (denn von dieſem iſt die Rede) wirke immer noch in den Kindern des Unglaubens, d. i. in den abgöttiſchen Völkern, und zwar dahin, daß ſie die Begierden des Fleiſches (V. 3.) erfüllen, und ſündigen (V. 1.). Wenn er von der Bekehrung der Heiden zum Chriſtenthume ſpricht, ſo nennt er dieſes Apoſt. 26, 18. ein Abwenden von der Finſterniß zum Licht, von der Gewalt (ἐξουσίᾳ) des Satans zu Gott; ein Verſetztwerden Kol. 1, 13. aus der ἐξουσίᾳ τοῦ σκότους in das Reich des Sohnes Gottes; ein Losreißen 2 Tim. 2, 26. aus den Banden (παγίς das Symbol der ἐξουσία) des Satans. Er heißt deßwegen bei Paulus ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, d. i. der Beherrſcher der Abgöttiſchen, der ſich von ihnen als Gott verehren läſſet 2 Kor. 4, 4., und er und ſeine Dämonen bekommen den Namen οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου, Eph. 6, 12., d. h. die Herren der durch die Abgötterei und die damit verbundenen Laſter verfinſterten Völker *). Beim Johannes findet ſich daſſelbe; denn er ſagt 1 Joh. 3, 8., daß jeder, der ſündige, ἐκ τοῦ διαβόλου ſey, d. h. dem Teufel angehöre, ihm folge, ihm ähnlich ſey; und Kap. 2, 9—17. iſt die σκοτία und der κόσμος nichts Anderes, als der Zuſtand der verfinſterten abgöttiſchen Völker, und der πονηρός V. 13. 14. höchſt wahrſcheinlich der Satan.

*) Morus macht hierbei die Bemerkung, daß die Heiden κόσμος hießen ob multitudinem, weil nur die Juden von der Vielgötterei ganz frei waren, und σκότος ob ignorantiam; aber gewiß auch zugleich ob vitia et scelera, zu denen der Götzendienſt unvermeidlich hinführte.

Daher wird auch der Sieg des Chriſtenthums Joh. 12, 31. als ein Sieg über den *κόσμος* und den *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, d. i. über den Teufel, Irrthum und Laſter betrachtet. Vergl. K. 16, 11 [471]).

Was aber unter dieſer *ἐξουσία* des Satans über die Götzendiener und Laſterhaften zu denken ſey, zeigen 2 Kor. 4, 4. und 2 Tim. 2, 26. In der erſten Stelle heißt es, Satan verblende den Verſtand der Ungläubigen, daß ſie vom Lichte des Evangelii nicht erleuchtet würden, und in der andern: er wiſſe ſie dahin zu bringen, daß ſie ſeinen Willen thun müßten. Es iſt alſo außer Zweifel, daß dem Satan ein ſchädlicher Einfluß auf die Beförderung und Erhaltung von Irrthümern und Laſtern unter den abgöttiſchen Völkern zugeſchrieben wird. Doch iſt das N. Teſt. weit davon entfernt, dem Satan ein wirkliches Reich, eine ordentliche Herrſchaft über alle Nichtchriſten oder Nichtjuden zuzuſchreiben, ſo daß er ſie nach ſeinem Gefallen regieren und zu allem Böſen nöthigen könne, und daß ſie gleichſam ſeine Unterhanen ausmachten. Es wird zwar die *ἐξουσία* des Satans, oder die Welt, die Finſterniß, dem Reiche Gottes entgegengeſetzt, und Satan als der entſchiedene Feind des Reiches Gottes betrachtet; aber ihm ſelbſt wird kein Reich zugeſchrieben. Nirgends wird eine *βασιλεία* des Satans erwähnt, und die einzige Stelle, wo dieſes geſchieht, Matth. 12, 26. vergl. Luk. 11, 18. iſt in der Dogmatik deßwegen nicht zu brauchen, weil Jeſus da offenbar ex concessis disputirt, und die Juden aus ihren eigenen Meinungen zu widerlegen ſucht. Das Reich des Satans, wenn man ſich dieſes Ausdrucks bedienen will, heißt alſo nichts Anderes, als der Inbegriff der unwiſſenden und unſittlichen Menſchen, auf wel-

---

471) Wegen ſeiner Herrſchaft über die abgöttiſchen Völker nannten die Juden den Satan שַׂר הָעוֹלָם *κοσμοκράτωρ*, *ἄρχων τοῦ αἰῶνος*. Vergl. Winzer a. a. O. S. 40. Die LXX brauchen daher oft das Wort *δαιμόνιον*, wo von Göttern der Heiden im A. Teſt. die Rede iſt; z. B. Pſ. 96, 5. 106, 37. Deut. 32, 17.

che der Satan dadurch einen Einfluß hat, daß ſie unwiſſend und laſterhaft ſind, — alſo der Schauplatz, auf welchem Satan wirkt, wo ſeine moraliſchen Geſinnungen herrſchen, wo er ſich wohlgefällt. Die Kirchenväter der erſten Zeit betrachteten Satan und die Dämonen nicht nur als die Urheber aller phyſiſchen, ſondern auch und beſonders als die Urheber und Beförderer aller moraliſchen Uebel, und namentlich der Abgötterei. Die Entſtehung der Abgötterei leiten ſie von den Dämonen ab, ſetzen darein zum Theil den Sündenfall, und meinen einſtimmig, daß ſich die Dämonen unter dem Namen und der Hülle der griechiſchen und römiſchen, ſo wie der heidniſchen Götter überhaupt verehren ließen, daher, nach ihrer Ueberzeugung, jeder, der auf irgend eine Weiſe an einer heidniſchen religiöſen Ceremonie Theil nahm, dem dämoniſchen Reiche und ſeinem Einfluſſe verfallen war, daher man auch mit Ungetauften, als dem dämoniſchen Reiche Verfallenen, nicht gern nähern Umgang hatte *).

---

*) Man höre z. B. Lactantius div. instit. II, 18: Illi autem (angeli) qui desciverunt a Dei ministerio — nomen sibi et cultum Deorum vindicare conantur, — ut hominibus noceant, quos nituntur a cultu et notitia verae majestatis avertere, ne immortalitatem adipisci possint, quam ipsi sua nequitia perdiderunt. Offundunt itaque tenebras — ne dominum, ne patrem suum norint, et, ut illiciant facile, in templis se occulunt, et sacrificiis omnibus praesto sunt, eduntque saepe prodigia, quibus obstupefacti homines fidem commodent simulacris divinitatis ac numinis. — Cum dispositiones Dei praesentiant, quippe qui ministri ejus fuerint, interponunt se in his rebus (den Orakeln u. Prodigien), ut quaecunque a Deo vel facta sunt, vel fiunt, ipsi potissimum facere, aut fecisse videantur. Et quoties alicui populo vel urbi secundum Dei statutum boni quid impendit, illi se id facturos vel prodigiis vel somniis vel oraculis pollicentur, si sibi templa, si honores, si sacrificia tribuantur: quibus datis, cum illud acciderit, quod necesse est, summam sibi pariunt venerationem. Quoties autem pericula imminent, ob aliquam ineptam vel levem causam se profitentur iratos. — Itaque

Das N. Teſt. lehrt weiter, daß Satan und die Dämonen, als Feinde Gottes und der Tugend,

3) die Stiftung des Chriſtenthums zu hintertreiben ſuchten, durch welches die Menſchen erleuchtet, gebeſſert und ihrem Einfluſſe entzogen würden. Jeſus ſtellt ihn daher als einen ſolchen dar, welcher durch laſterhafte Menſchen ſeinen Abſichten widerſtrebe Matth. 13, 28. 39. *), und die Wirkung ſeiner Vorträge auf die Herzen der Menſchen hindere Luk. 8, 12. Es wird von ihm geſagt, daß er gleich Anfangs den Verſuch machte, Jeſum von ſeinem Vorhaben abzuführen, und zu einer Sünde zu verleiten, durch welche das Werk der Erlöſung vereitelt werden ſollte Matth. 4, 1 f. Luk. 4, 1 ff. [472]); daß er, da

---

sive illud periculum, quod imminet, vitari potest, videri volunt id placati avertisse; sive non potest, id agunt, ut propter illorum contemtum accidisse videatur." Hiermit ſprach Lactantius nicht allein ſeine, ſondern die herrſchende Anſicht aus. — Clem. Rom. recognit. II. §. 71: „omnis, qui idola coluit aliquando, vel de immolatis eorum degustavit, spiritu immundo non caret; conviva enim factus est daemonum, [1 Korinth. 10.], et participium sumsit ejus daemonis, cujus in mente sua speciem formavit. Et per haec [διὰ ταῦτα propterea] mundus non est a spiritu immundo, et ideo purificatione indiget baptismi, ut exeat ab eo spiritus immundus, qui interiores animae ipsius insedit affectus. Daher §. 72. die Folgerung gezogen wird: non permissum est nobis sumere cum aliquo cibum, nisi prius fuerit baptizatus.) Man ſehe auch Tertullians apologet. c. 22. 23.

*) Denn aus V. 41. ſieht man, daß unter Unkraut nicht an Sünde, ſondern an Widerſacher des Reiches Gottes zu denken ſey.

472) Es iſt bekannt, daß man in neuern Zeiten die Verſuchungsgeſchichte nicht eigentlich, ſondern uneigentlich nehmen zu müſſen vielfältig behauptet hat. Einige dachten bei dem Verſucher an einen Prieſter, andre erklärten die ganze Sache für eine Viſion, andre für Zweifel, die ſich Jeſu aufgedrängt hätten. Den buchſtäblichen Sinn der Erzählung hat neuerlich Bertholdt in einem Programm mit Gründen beſtritten, welche die ganze Schwierigkeit der eigentlichen Erklärung fühlbar machen. Man wird der hiſtor. Glaubwürdigkeit der Evangeliſten gar nicht zu nahe treten, wenn

dieſes mißlang, ſich geſchäftig gezeigt habe, Jeſu einen frühen Tod zu bereiten Joh. 14, 30.; und daß er zu eben dem Ende den Judas verleitet habe, den Aufenthaltsort Jeſu zu verrathen Joh. 13, 2. 27. Luk. 22, 3. Auch ſuchte er andre Jünger des Herrn zum Abfall zu verführen Luk. 22, 31., die Wirkſamkeit der Apoſtel zu hindern (Apoſt. 5, 3.), und die Chriſten durch Verfolgungen, die er gegen ſie durch die Nichtchriſten erregte, zum Abfall vom Chriſtenthum zu verleiten, und ſo die Stiftung des Reiches Gottes, oder der chriſtlichen Kirche zu vereiteln. Von dieſen äußerlichen Leiden, Verfolgungen und Trübſalen, nicht aber von Einwirkungen auf das Herz der Chriſten, um ſie zur Sünde zu verführen, iſt in den Stellen 2 Kor. 2, 9—11. 1 Theſſ. 3, 5. Eph. 6, 10—19. 1 Petr. 5, 8. 9.[473]) die Rede. Für denſelben Zweck war er auch geſchäftig, falſche Apoſtel und Irrlehrer zu er-

---

man ſich die Sache ſo vorſtellt, daß in Jeſu bei der Vorbereitung auf den Antritt ſeines Lehramts Gedanken aufſtiegen, welche ſeine Apoſtel für Eingebungen, oder Vorſpiegelungen des Satans hielten, und die dann zu der traditionellen Erzählung vom perſönlichen Erſcheinen Satans Veranlaſſung gaben.

473) Die beiden letzten Stellen ſind beſonders deutlich. Daß Paulus Eph. 6. von der Beſtändigkeit im Bekenntniß des Chriſtenthums und dem Muthe in Verfolgungen ſpreche, zeigt V. 13., wo eine ἡμέρα πονηρά, eine Zeit des Unglücks erwähnt wird, und V. 16., wo die feurigen Pfeile Satans nicht füglich etwas Anderes bedeuten können, als Trübſal, Elend. Bei Petrus aber führt das Bild eines räuberiſchen Löwen gleichfalls auf den Gedanken äußerlicher Verfolgung, und zwar um ſo viel mehr, da V. 9. die Wirkungen des Satans παθήματα genannt, und die Chriſten zur Beſtändigkeit im Chriſtenthum (στερεοὶ τῇ πίστει) ermahnt werden. Auch Röm. 16, 20. kann nicht von moraliſchen Verſuchungen die Rede ſeyn, ſondern von äußerlichen Leiden. Dieſes zeigt beſonders der Zuſatz ἐν τάχει. Es iſt von Irrlehrern die Rede, welche Zwieſpalt erregten, und die chriſtliche Gemeinde zu Rom aufzulöſen drohten, ſ. V. 17—19. Der Ausdruck συντρ. τ. Σαταν. ὑπὸ τοὺς πόδ. heißt alſo: Gott tilge allen von dem Satan erregten gefährlichen Streit und Zwietracht.

wecken, um das Chriſtenthum durch Zwietracht ſogleich in der Geburt zu erſticken 2 Kor. 11, 13—15. 1 Tim. 4, 1. Röm. 16, 17—20. Auch ſcheint 2 Theſſ. 2, 9. von ihm die Rede zu ſeyn, und behauptet zu werden, daß er durch betrügliche (ψεύδους) Wunder und Zeichen unter den Heiden die Ausbreitung des Chriſtenthums zu hintertreiben ſuche[474]. Auch hierin ſtimmen die Kirchenväter ganz bei, und leiten nicht nur alle Verfolgungen der Chriſten von den Einwirkungen der durch das Chriſtenthum in ihrer Herrſchaft über die Abgöttiſchen gefährdeten Dämonen ab, ſondern ſchreiben auch ihrem Einfluſſe die Hinrichtung des Sokrates, weil er die Menſchen vom Dämonendienſte habe abführen wollen, zu. (z. B. Juſtinus der Märt. apol. ad Senat. p. 45. 46. apol. ad Antonin. p. 55. Cyprian de idolor vanit. p. 226.).

4) Durch das Chriſtenthum iſt aber die Herrſchaft des Satans über die Menſchen zerſtört worden. Joh. 12, 31. ἐκβλήθη ἔξω scl. τοῦ κόσμου, i. e. ſeine Gewalt über die Verfinſterten und Laſterhaften (κόσμος) wird aufhören, der Schauplatz ſeiner Wirkſamkeit ihm entriſſen werden. Daſſelbe iſt der Sinn von Joh. 16, 11., in wiefern das Chriſtenthum die Herrſchaft des heil. Geiſtes über die Gemüther der Menſchen begründete. Es war ausdrücklich die Abſicht Jeſu, 1 Joh. 3, 8., die Werke (ἔργα) des Teufels zu zer-

474) Daß Satan den Verkläger der guten Menſchen bei Gott mache, wird im N. Teſt. nirgends geſagt, ausgenommen Apok. 12, 10.; im A. Teſt. Hiob 1, 6 ff. Zach. 3, 1. Alle dieſe Stellen aber ſind zu Ableitung dogmatiſcher Sätze unbrauchbar, weil ſie poetiſch ſind; beſonders die in der Apokalypſe. Meinungen der Rabbinen hierüber führt Winzer a. a. O. p. 48. an. Die Juden glaubten, daß Satan vorzüglich ſie, als die alleinigen Verehrer des wahren Gottes, ſtets bei Gott verklage, daß aber dagegen Michael ſie vertheidige und beſchütze, der deßwegen der μεσίτης zwiſchen Gott und Menſchen hieß. Προσέχετε δὲ ἑαυτοῖς ἀπὸ τοῦ Σατανᾶ καὶ τῶν πνευμάτων αὐτοῦ. Ἐγγίζετε δὲ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῷ παραιτουμένῳ ὑμᾶς· ὅτι οὗτός ἐστι μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων. S. Teſt. der 12 Patr. bei Fabr. Cod. Pseud. I. p. 657.

ſtören, d. i. die Sünde und deren Herrſchaft über die Gemüther der Menſchen. Vergl. 1 Joh. 2, 14 f. [475]).

6) Satan hat daher über die Chriſten keine Gewalt; er kann ſie nicht zu Laſtern verführen, nicht auf ihre Seele einwirken; nur wenn ſie ſelbſt ſich dem Laſter ergeben, kommen ſie wieder unter ſeine Herrſchaft, öffnen ſie ihr Herz ſeinen Verſuchungen. Schon die Stelle 1 Joh. 3, 8. ſagt es beſtimmt, daß die Chriſten nicht unter der Gewalt des Satans ſtehen. Daſſelbe verſichert dieſer Apoſtel K. 5, 18. 19., und mit ihm ſtimmt Jakobus K. 4, 7. überein, wo das ἀντίστητε τῷ διαβ. darin beſteht, daß die Chriſten ſich Gott unterwerfen, ſich dieſem näher verbinden, nämlich durch Glauben und Tugend, und Kap. 1, 14., wo Jakobus ausdrücklich verſichert, daß die Chriſten durch ihre eignen Begierden, alſo nicht durch den Satan, zur Sünde gereizt würden. Der in den Chriſten wirkende Geiſt, oder auch ihr erweckter göttlicher Sinn iſt nach 1 Joh. 4, 4. ſtärker und mächtiger, als der Einfluß, den der Satan auf die Ungebeſſerten (κόσμος) ausübt. Doch ſagt Joh. 1 Br. 3, 8., daß, wer ſich der Sünde ergebe, dem Teufel wieder angehöre, vergl. V. 9. 10., und Paulus verſichert 1 Kor. 7, 5., daß chriſtliche Eheleute, wenn ſie den Beiſchlaf mieden, und dadurch wollüſtige Begierden in ſich erregten (ἀκρασία), den Verſuchungen des Teufels ſich ausſetzten. Beide Stellen beweiſen daher nicht, daß Satan in der Gebeſſerten Seelen böſe Gedanken erzeugen könne, ſondern ſie ſagen das Gegentheil. Denn beim Johannes geht das ἁμαρτίαν ποιεῖν dem ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι voraus, und bei Paulus wird ausdrücklich erſt das Vorhandenſeyn der ἀκρασία vorausgeſetzt, ehe Satan etwas wirken kann. Und lehrten dieſe Stellen das Gegentheil, ſo würden ſie mit Jak. 1, 14.

---

475) Im Teſt. der 12 Patr. bei Fabr. Cod. Pseud. I. p. 654. heißt es: καὶ τὴν αἰχμαλωσίαν λαβῇ (nämlich der Sohn Gottes) ἀπὸ τοῦ Βελίαρ, ψυχὰς ἁγίων, καὶ ἐπιστρέψει καρδίας ἀπειθεῖς πρὸς κύριον etc. Die letztern Worte erklären die erſtern.

Röm. 1, 21—32. Gal. 5, 19—21. im Widerſpruch ſtehen, wo die Quelle der Sünde in den Menſchen ſelbſt geſetzt wird.

Wenn nun alſo gleich im N. Teſt. gelehrt wird, daß Satan zu Jeſu Zeit einen Judas oder Ananias zur Sünde verführt habe; ſo folgt doch daraus nicht, daß dieſe Wirkſamkeit des Satans nicht eine momentane, ſondern fortdauernde ſey, und daß er jetzt noch die Frommen verſuche. Vielmehr ſcheint ihm, eben ſo wie den Engeln, zu Jeſu Zeit eine Wirkſamkeit zugeſchrieben zu werden, welche nach der Stiftung und Begründung des Chriſtenthums aufhörte. Und wenn man auch aus Eph. 2, 2. (νῦν ἐνεργοῦντες) und andern Stellen zu ſchließen berechtigt ſeyn ſollte, daß Satan auch jetzt noch und zu aller Zeit über die Götzendiener und Laſterhaften eine gewiſſe Gewalt habe; ſo wird doch ausdrücklich gelehrt, daß ſeine Gewalt über die Chriſten und alle Rechtſchaffene gänzlich aufgehört habe. Mehrere unſrer angeſehenſten Theologen haben dieſes auch erkannt, und dem Satan allen moraliſchen Einfluß auf die Chriſten, auch noch aus andern wichtigen Gründen, abgeſprochen[476]).

---

476) Z. B. Doederlein inst. th. chr. I. p. 537 sq. Ammon wiſſ. pr. Theol. S. 130. Reinhard Dogm. S. 210. Storr erklärte ſich hierüber (Dogm. S. 408 f.) ſo: „Die böſen Engel „vermögen nur auf diejenigen einen Einfluß zu gewinnen, deren „Wille für ſich ſelbſt ſchon mit dem Willen des Satans übereinſtimmt, d. h. auf diejenigen, deren Neigung auf die Sünde gerichtet iſt. — Ob ein ſolcher Einfluß in einzelnen Fällen Statt „finde, kann man nicht wiſſen.“ — — „Da aber dieſer Einfluß „im Allgemeinen Statt finden kann — — ſo müſſen wir alle „die Mittel zur Tugend nur deſto ſorgfältiger gebrauchen.“ Dieſes einzuſchärfen, ſetzt Storr hinzu, ſey nützlicher, als allen Einfluß Satans auf uns zu beſtreiten. Eben ſo erklärt ſich Knapp (Vorleſungen 1 Bd. S. 387.), der als Reſultat der bibl. Lehre aufſtellt: „die böſen Geiſter richten, nach der Lehre der heil. Schrift, nur dann etwas zum Schaden der Menſchen aus, wenn dieſe ihnen in der Geſinnung ähnlich ſind, wenn ſie der Sünde nachhängen und ergeben ſind, ſonſt nicht. — Nur dann, wenn der Menſch den böſen Begierden ſeines Herzens nicht widerſteht, hat

Aber ſelbſt über die Abgöttiſchen ſcheint das N. Teſt. dem Satan keine Gewalt zuzuſchreiben, wenn ſie nicht zuvor ſelbſt ihm ihr Herz durch böſe Lüſte öffnen, und es dürfte ſich vielleicht keine Stelle, die über Judas Verrath nicht ausgenommen, im N. Teſt. finden laſſen, in welcher geſagt wird, daß Satan unmittelbar auf die Seele des Menſchen wirken, und gewiſſe Vorſtellungen in ihr erwecken könne. Vielmehr wird man überall an ein Verſuchen und Verführen, entweder durch Vorhalten äußerlicher Objecte, welche gewiſſe Gedanken in uns erregen ſollen, z. B. Gold, Weiber, Befriedigung der Rache, des Stolzes, — oder durch äußerliche Verhältniſſe und Begebenheiten, denken können. Uebrigens werden dieſe moraliſchen Wirkungen im N. Teſt. nirgends von Dämonen überhaupt, ſondern allein vom Satan abgeleitet.

Da alſo Satans Einfluß auf die Laſterhaften und Unwiſſenden nicht ein unwiderſtehlicher, ja höchſt wahrſcheinlich nicht einmal ein innerer und unmittelbarer iſt, durch welchen die Functionen unſrer Vernunft in der Erkenntniß des Wahren und Guten gewaltſam unterbrochen, und es uns, dieſer Erkenntniß zu folgen, gegen unſern Willen unmöglich gemacht würde; da ferner alle gebeſſerte Chriſten vom Satan gar nichts zu beſorgen haben: ſo iſt es klar, daß Satan in die Reihe der äußerlichen Reizmittel zu Irrthum und Laſter gehört, und daß Niemand ſeine Sünden auf den Satan, als Urheber, ſchieben, und ſich für ſtraflos halten könne. — Einen größern Einfluß auf die Seelen der Menſchen ſchrieben freilich die Kirchenväter den Dämonen zu, indem ſie glaubten, dieſe Geiſter ſchlichen ſich gleich-

er die Empfänglichkeit für Verſuchungen, mögen ſie nun vom Teufel oder von einer andern Seite herkommen. Es iſt alſo **immer** eigene Verſchuldung." — Ueber dieſe Materie vergl. Beiträge zur Beförderung des vern. Denkens in der Rel. 17 Hft. S. 1 ff. 18 Hft. S. 159 ff. **Tölners** theologiſche Unterſuch. 1 B. 2 St. Die Gegengründe gegen einen moraliſchen Einfluß des Satans an das menſchliche Herz ſ. in **Döderleins** chriſtl. Religionsunterricht 7 Thl. S. 214 ff.

ſam ſowohl in den Leib als in die Seelen der Menſchen ein, erregten in ihnen Begierden, und befriedigten durch die Menſchen ihre eigenen Lüſte. Die Vorſtellungen, welche ſie ſich von dieſer Einwirkung machten, waren oft ſonderbar und abergläubiſch genug*), und ſo übertrieben, daß ſie den Begriff der moraliſchen Freiheit nicht nur verletzten, ſondern faſt aufhoben**).

---

*) Clem. Rom. Recogn. II. §. 72: Amant isti spiritus immundi inhaerere corporibus hominum, ut ipsorum ministerio cupiditates suas expleant, et ad ea, quae ipsi desiderant, inclinantes animae motus, suis eos parere libidinibus cogant, ut efficiantur ex integro vasa daemonum. — Tertullian. apologetic. c. 22.: Operatio eorum (der Dämonen) est hominis eversio. — Ita corporibus quidem et valetudines infligunt, et aliquos casus acerbos, animae vero repentinos et extraordinarios per vim excessus. Suppetit illis ad utramque substantiam hominis adeundam subtilitas et tenuitas sua; multum spiritalibus viribus licet, ut invisibiles et insensibiles in effectu potius quam in actu suo appareant. — — Eadem obscuritate contagionis adspiratio daemonum et angelorum mentis quoque corruptelas agit furoribus et amentiis foedis, aut saevis libidinibus cum erroribus variis. — Lactant. div. instit. II. c. 15: daemones, quoniam sunt spiritus tenues et incomprehensibiles, insinuant se corporibus hominum, et occulte in visceribus operati, valetudinem vitiant, morbos citant, somniis animos terrent, mentes furoribus quatiunt, ut homines his malis cogant ad eorum auxilia decurrere.

**) Herm. past. II, 6., wo geſagt wird, der Menſch habe zwei Schutzgeiſter, einen guten und einen böſen. Wenn der Gedanke, den der böſe errege, in dem Herzen des beſten Menſchen aufſteigt, ſo „oportet illum virum aut mulierem peccare. Sin autem etiam nequissimus vir fuerit aut mulier, et ascenderint in cor illius opera genii aequitatis, necesse est, illum, aut illam aliquid boni facere.“ — Doch ſagt Hermas zu den Chriſten II, 12: „nolite timere diabolum, quia in vobis potestatem non habet. — Non potest dominari in Dei servos, qui ex totis praecordiis in Deum credunt. Potest autem diabolus luctari; sed vincere non potest. Si enim resistitis illi, fugiet a vobis confusus.“

§. 109.

δ) Einfluß des Satans auf Krankheiten der Menſchen.

Außer dieſen moraliſchen Wirkungen des Satans werden im N. Teſt. auch gewiſſe Krankheiten, als nicht vom Satan allein, ſondern von den Dämonen überhaupt bewirkt, dargeſtellt. Diejenigen Kranken nämlich, welche mit den (immer ſo unheilbaren) Nervenzufällen, als Zukkungen und Epilepſie, oder mit Melancholie und Wahnſinn behaftet waren, nannte man δαιμονιζόμενοι, ἔχοντες δαιμόνια, καταδυναστευόμενοι ὑπὸ τοῦ διαβόλου [477]). Nun iſt es zwar wohl wahr, daß aus dem erſten wörtlichen Sinne dieſer Formeln nicht nothwendig folgt, daß die Juden auch noch zu Jeſu Zeiten ſolche Krankheiten von den Dämonen abgeleitet hätten, indem der Sprachgebrauch mit dieſen Worten einmal eine beſtimmte Art von Krankheiten bezeichnet hatte, und nicht jeder, der ſich ſolcher Ausdrücke bediente, auch die gewöhnliche Meinung über den Urſprung dieſer Krankheiten theilen mußte. Auch ſieht man, daß δαιμόνιον ἔχειν mit μαίνεσθαι und ἐξίστασθαι überhaupt ſynonym war, z. B. Joh. 10, 20. 8, 48. 52. Mark. 3, 21. 30., daß die Dämoniſchen unter andern

---

477) Der letztere Ausdruck findet ſich Apoſt. 10, 38. vergl. K. 5, 16., und widerlegt die Vermuthung Döderleins (chr. Relig. Unt. 7 Thl. S. 179 f. und S. 233 f.), daß das N. Teſt. zwiſchen Satan und Dämonen einen Unterſchied mache, des erſtern nur bei Verführungen zur Sünde gedenke, aber die Dämonen für eine andre Art von Teufeln halte, welche hauptſächlich auf den Körper wirken, deren Oberhaupt nicht der Teufel, ſondern Beelzebub ſey, und die von weit geringern Geiſteskräften wären, als der Satan. Man kann dieſe Meinung durch die Auctorität des Flav. Joſephus unterſtützen. Dieſer nämlich bezieht auch die Wirkſamkeit der Dämonen bloß auf Melancholie und körperliche Leiden, und erklärt die Dämonen nicht für Engel, ſondern für die Seelen verſtorbener böſer Menſchen. Eines Satans oder Teufels erwähnt Joſephus gar nicht. — Vgl. hierüber die Not. 458. angeführten Schriften von John und Schott, und was eben daſelbſt aus Lactantius angeführt worden iſt.

natürlichen Kranken mit aufgeführt werden, wie Matth. 4, 24. Luk. 13, 11., und nach der Beſchreibung der Evangeliſten auch wirklich theils wahnſinnige, wüthende und epileptiſche, wie Matth. 17, 15 ff. 8, 28 ff. 11, 18. Mark. 1, 23 ff., theils ſolche waren, denen gewiſſe Glieder des Leibes gelähmt worden waren, wie Matth. 12, 22. Mark. 9, 17. Indeſſen iſt es unläugbar, daß nicht nur die Juden, ſondern alle Völker des Alterthums, auch Griechen und Römer, ſolche Krankheiten von dem Einfluſſe gewiſſer Geiſter ableiteten, in denen der Kranke die Herrſchaft über ſeinen Körper, oder die Vernunft verloren hatte, folglich in einem Zuſtande war, wo ihn eine fremde Macht zu beherrſchen, und ſeines Weſens ſich bemächtigt zu haben ſchien[478]). Daß auch die Juden zu Jeſu und nach Jeſu Zeit dieſen Glauben hatten, ſagt Joſephus ausdrücklich[479]), und man ſieht es aus mehrern Stellen des N. Teſt. (Act. 5, 16. 10, 38. Matth. 12, 43. 44. 9, 32. 8, 28. Mark. 5, 1. Luk. 8, 26.), und aus den Zeitwörtern ἐκβάλλειν, ἐξέρχεσθαι und andern, die bei der Heilung der Dämoniſchen gebraucht werden. S. Luk. 4, 35. 11, 14. Eben dieſes war die allgemeine Meinung der Kirchenväter, welche in der fortdauernden Heilung der Dämoniſchen durch den Gebrauch des Namens Chriſti nicht nur einen Beweis fanden von der göttlichen Würde Chriſti und der Wahrheit des Chriſtenthums, ſondern auch einen Erklärungsgrund des Haſſes der Dämonen gegen die Chriſten und der Verfolgungen, welche ſie gegen die Chriſten erregten. Daß man dabei von der abergläubiſchen Vorſtellung ausging, als hätten gewiſſe Worte

478) S. Bauers Theologie des A. Teſt. S. 206.

479) Bretschneider cap. theol. Fl. J. p. 43. Joſephus ſagt, daß die Mittel, welche Salomo bekannt gemacht habe, zur Vertreibung der Dämonen, und welche mit Beſchwörungsformeln verbunden waren, bei denen man den Namen Salomo's nannte, bis auf den heutigen Tag (μέχρι νῦν) die gewöhnlichſte Heilungsart dieſer Kranken unter den Juden ausmachten. Antiq. 8, 2. 5.

eine Zauberkraft, iſt entſchieden, und Origenes (contra Cels. V, 45) bemerkt ausdrücklich, daß es bei Beſchwörung der Dämonen nöthig ſey, das Zauberwort in der Sprache auszuſprechen, in welcher es mit der Natur der Dämonen im feindlichen Widerſtreite ſtehe, alſo nicht etwa die hebräiſchen Namen Gottes in griechiſcher Sprache, weil ſie dann nicht wirken könnten.

Es fragt ſich nun: ob auch das, was Jeſus und die Apoſtel von den Teufelsbeſitzungen ſagen, eigentlich zu verſtehen ſey, oder ob ſie nur den gewöhnlichen Sprachgebrauch beibehielten, ohne die dadurch ausgedrückte Vorſtellung zu theilen? — Sonſt bejahte man das Erſtere unbedingt[480]), und glaubte dazu folgende Gründe zu haben: 1) das Zeugniß der Dämoniſchen ſelbſt, welche oft von einem Dämon beſeſſen zu ſeyn verſicherten. Doch die Meinungen dieſer Leute können keinen Glaubensartikel beſtimmen. S. §. 41. 2) Die Erzählungen der Evangeliſten, daß die Dämonen durch die Kranken geſprochen hätten, aus ihnen ausgefahren wären und dergl., woraus folge, daß wirklich Dämonen in den Kranken geweſen ſeyn müßten. Die Evangeliſten aber erzählen nur in der Sprache des gemeinen Lebens, und mit den daſelbſt üblichen Ausdrücken, ohne daß daraus folgt, daß ſie damit alle Meinungen, welche dabei zu Grunde lagen, billigen wollten. Dadurch widerlegt ſich auch dieſes, daß 3) Jeſus ſelbſt ſo geſprochen habe, als ob ein Dämon vorhanden ſey, und von ihm ausgetrieben werde. Jeſus konnte mit Wahnſinnigen und Kranken nicht über ihren Zuſtand ſtreiten; er mußte in ihre Ideen eingehen und ſich der Worte bedienen, welche nach der Meinung der Kranken ganz allein wirkſam ſeyn konnten, und die Quelle des Uebels,

480) J. W. H. A. Zelbich, Vermiſchte Betrachtungen aus der Theol. und Philoſ. 3 Thl. S. 506 ff. J. J. Heß über die Lehren, Thaten und Schickſale unſers Herrn. Auch Reinhard S. 206 f. und Storr S. 401 ff. in ihren Lehrbüchern erklären ſich dafür.

nach ihrer Meinung, trafen. Matth. 8, 28—33. 12, 43—45. Luk. 8, 26 ff. 13, 16. Mark. 5, 1—14. [481]) — Wichtiger iſt es, daß 4) Jeſus ſelbſt bei ſeinen Jüngern die Meinung von Teufelsbeſitzungen nicht widerlegte, ſondern ſogar mehreres ſagte und that, was ſie in dieſer Meinung befeſtigen mußte (ſ. Matth. 17, 19 ff. Luk. 10, 17—20. Mark. 9, 25—29.), und ihnen gleichfalls die Macht gab, die Dämonen auszutreiben Matth. 10, 1. Luk. 10, 17. Mark. 16, 17. Wahr iſt es, daß Jeſus die Vorſtellungen ſeiner Jünger und des Volks über die Dämoniſchen nirgends beſtritten hat; aber wir leſen auch nirgends, daß er ausdrücklich verſichert hätte, daß der Teufel Urſache dieſer Krankheiten ſey. Er ließ die Meinung des Volks unberührt, weil es zu deren Widerlegung eines mediciniſchen und phyſikaliſchen Unterrichts bedurft hätte, für welchen das Volk eben ſo wenig Empfänglichkeit hatte, als die Kranken, welche geheilt wurden; daher man mit Gewißheit annehmen kann, daß er ſeine Zeitgenoſſen eines beſſern nicht überzeugt, ſondern daß dieſe, ihm mißtrauend, ſich bloß an die jüdiſchen Exorciſten gehalten haben würden. Er ſprach und handelte alſo bei ſeinen Heilungen nach ihren Vorſtellungen.

Daſſelbe war der Fall bei ſeinen Apoſteln, die ſo Manches während des Lebens Jeſu noch nicht zu faſſen vermochten (Luk. 18, 34. 24, 21. 43—46. Joh. 14, 28. 29. 16, 12. Apoſt. 1, 6.). Daß ihnen Jeſus im Anfange ſeines Lehramts die Kraft gab, die Krankheiten, die man von den Dämonen ableitete, zu heilen, geſchah um

---

481) Die Geſchichte des Gadareners Matth. 8, 28 ff. Mark. 5, 1—14. Luk. 8, 26 ff., beweiſet alſo für Jeſu Ueberzeugung gar nichts; er behandelte dieſen Wahnſinnigen, der von einer Legion Dämonen gepeinigt zu ſeyn wähnte, und nach dieſem Wahne ſprach, ſeiner Vorſtellung gemäß, und mußte es, wenn er auf ihn wirken wollte. S. Paulus Commentar zu dieſer Stelle; Ammons bibl. Theol. I. S. 375 f. Spricht doch der Sternkundige auch vom Aufgehen und Untergehen der Sonne, ohngeachtet er wohl weiß, daß dieſes grundloſer, ſinnlicher Schein iſt.

ihren Glauben an ihn als Meſſias zu befeſtigen, weil die Juden allgemein erwarteten, der Meſſias werde durch die Kraft des heil. Geiſtes die Dämonen beſiegen (ſ. Matth. 12, 28.). Vielleicht wollten ſie auch den Schülern der Rabbinen, die auch ſolche Krankheiten heilten (Luk. 11, 19.) nicht nachſtehen. Jeſus verwies ihnen aber (Luk. 10, 20.) die eitle Freude über dieſe Macht, und ſagte ihnen unverhohlen, daß ſie daraus nur dieß zu lernen hätten, daß er der Meſſias, und ſie des Himmelreichs gewiß ſeyen. Auch gebot er ihnen das Heilungsgeſchäft zu unterlaſſen, als er ſah, daß ſie daſſelbe zur Eitelkeit und nicht zur Stärkung ihres Glaubens gebrauchten. S. Mark. 9, 28 f. Matth. 17, 19 ff. — Den richtigen Unterricht hierüber erhielten ſie ſpäter nach ſeinem Tode; und wir müſſen dieſes daraus ſchließen, daß weder Johannes in ſeinen Schriften, noch Petrus, Paulus und Jakobus ferner die Meinung an den Tag legen, daß Krankheiten Wirkungen der Dämonen wären, ſo oft ſie auch Veranlaſſung dazu haben konnten [482]). Dieſes gänzliche Schweigen deutet unverkennbar darauf hin, daß ſie durch den Geiſt hierin, wie in ihren Anſichten vom moſaiſchen Geſetze, der Aufnahme der Heiden, den unreinen Speiſen, eines Beſſern waren belehrt worden. Hieran müſſen wir uns halten, und daher Bedenken finden, den Satz, daß Satan und die Dämonen gewiſſe Krankheiten in dem Menſchen erregen könnten, oder erregt hätten, zur chriſt-

482) Es finden ſich in den ganzen apoſtoliſchen Schriften außer den drei erſten Evangelien nur noch drei Stellen in der Apoſtelgeſchichte, wo dämoniſche Kranke vorkommen, nämlich Apoſt. 10 38., wo Petrus vor dem Synedrio die Heilungen Jeſu hiſtoriſch erwähnt, ſo wie ſie von dem Volke und dem Synedrium ſelbſt aufgefaßt wurden, und Kap. 5, 16. 19, 12 ff., wo Lukas ſelbſt ſpricht und erzählt, der aber hier der höhern Auctorität eines Paulus, Petrus, Jakobus, Johannes nachſteht. — Der Ausdruck: vom Teufel beſeſſen ſeyn, findet ſich im N. Teſt. nirgends, wohl aber beim Joſephus, ant. 6, 11, 3. τοῦ πονηροῦ πνεύματος καὶ τῶν δαιμονίων ἐγκαθεζομένων.

lichen Lehre zu rechnen, was auch die meiſten Theologen neuerer Zeit nicht mehr gethan haben [483]); und dieſes um ſo viel mehr, da man weiß, daß jene Krankheiten aus natürlichen Urſachen zu entſpringen pflegen, und es mit der Güte und Weisheit Gottes unverträglich ſcheint, den Dämonen eine ſolche Macht über die Menſchen zu verſtatten. Deßwegen kann man auch dieſe Meinung nicht dahin wenden, daß dieſe Macht den Dämonen nur zu Jeſu Zeit, und um dieſen als Sohn Gottes durch Beſiegung dieſer böſen Geiſter zu verherrlichen, verſtattet worden ſey; denn es wäre Gottes und Jeſu unwürdig geweſen, in dem Elende ſo vieler Menſchen ihren Ruhm zu ſuchen. Es bedurfte auch der Dämonen nicht, um Jeſum durch Heilung ſolcher Krankheiten vor ſeinen Zeitgenoſſen zu verherrlichen. Denn ſeine höhere, göttliche Kraft mußte dieſen, wenn auch die Dämoniſchen natürliche Kranke waren, offenbar werden, da er, nicht wie die jüdiſchen Exorciſten, durch Beſchwörungen, Kräuter, Wurzeln und dergleichen *), ſondern bloß durchs Wort, d. i. durch ſeinen Willen die Heilung verrichtete.

---

483) J. B. Döderlein, Eckermann, Henke, Ammon. Früher war dieſes geſchehen von Farmer, Verſuch über die dämoniſchen Leute, a. d. Engl. Berl. 1776. Deſſ. Briefe über die Dämoniſchen in den Evangel. mit Zuſätzen von Semler. Halle 1783. 8. J. S. Semler, diss. de daemoniacis, quorum in Evangeliis fit mentio. Hal. 1760. ed. 4. 1779. Der Unterricht Jeſu über die jüd. Meinung von der Gewalt des Teufels unter den Menſchen, 1785. 8. — Daß die Dämoniſchen natürliche Kranke waren, hatte nicht nur Semler behauptet, ſondern andre ſuchten dieſes noch genauer zu zeigen. C. G. Gruner comm. de daemoniacis a Christo sospitatore percuratis. Jen. 1775. 8. Th. G. Timmermann diatribe antiqu. medica de daemoniacis Evang. Rintel. 1786. 4.

*) Ueber die Art und Weiſe jüdiſcher Heilung der Dämoniſchen ſ. Joseph. ant. 8, 2. Lightfoot horae hebr. zu Matth. 17, 15.

§. 110.
Vergleichung der Lehre des N. T. mit der kirchlichen, u. dogmatiſche Beurtheilung derſelben.

Die Lehre der Schrift und der Kirche über Satan und die Dämonen trifft nicht ganz zuſammen. Beide lehren gemeinſchaftlich die Exiſtenz von Geiſtern, urſprünglich gut von Gott erſchaffen, aber ſchon frühzeitig, vor der jetzigen Verfaſſung der Erde, moraliſch depravirt; Beförderer alles Irrthums und der Sünde unter den Menſchen, darum Feinde Jeſu und ſeiner Kirche, und dem Gerichte und zukünftigen Strafen unterworfen. Wenn aber die Kirche lehrt, daß der Teufel ohne Unterlaß auch die Chriſten und die Frommen zum Böſen reize; ſo behauptet das N. T., daß nur Unwiſſende und Laſterhafte ſeiner Herrſchaft unterworfen ſeyen, Chriſten aber nicht, oder doch nur, wenn ſie wieder in Laſterhaftigkeit zurückfallen. Und wenn die ſymb. Bücher eine endliche Beſſerung und Beglückung des Satans geradezu verwerfen; ſo läßt das N. T. dieſe Frage unentſchieden. Daß die Sünde durch des Teufels Anſtiften entſtanden, er alſo Urheber derſelben ſey, wird im N. Teſt. nicht entſchieden gelehrt, noch weniger, daß der ſündige Menſch zur Strafe in des Teufels Gewalt gegeben ſey, ſo wie auch Luthers abergläubiſche Vorſtellungen in den Katechismen, daß der Teufel Ungewitter, Hagel, Peſt und andere Uebel erzeuge, oder daß der Menſch mit ihm einen Bund machen könne, im N. T. nicht den geringſten Grund haben.

Was nun das Verhältniß der kirchlichen Lehre zum Syſtem betrifft, ſo muß man geſtehen, daß die ſymboliſchen Bücher die Lehre vom Teufel mit ihrer Theorie von der Erlöſung und der Erbſünde zwar in ſehr enge Verbindung bringen, daß ſich aber nirgends eine Nothwendigkeit dieſer Verbindung ergibt. In der Erlöſungstheorie iſt der Satan nirgends nöthig; denn die Erlöſung bleibt, was ſie iſt, wenn wir auch von einem Satan nichts wüßten. Der Ausdruck: „erlöſet von der Gewalt des Teufels" ſagt im Weſentlichen nichts Neues, was

nicht ſchon in dem Ausdruck: „erlöſet von der Herrſchaft der Sünde und ihren Strafen“ enthalten wäre. Der Hauptgebrauch, den die ſymbol. Bücher von dem Satan machen, beſteht daher auch darin, daß ſie ihm die Urheberſchaft der Erb- und der wirklichen Sünde beimeſſen, und darin ihre Theodicee wegen Zulaſſung des Böſen ſuchen. (S. Anmerk. 448.)

Sie folgen darin der alten Kirche, in deren Syſtem das Lehrſtück von dem Teufel und den Dämonen zwar die größte Wichtigkeit hatte, aber aus Gründen, welche in dem kirchlichen Syſteme nicht mehr vorhanden ſind, und überhaupt nicht mehr Statt finden.

Das Zeitalter, in welches das Chriſtenthum eintrat, beſchäftigte ſich hauptſächlich mit dem Problem vom Urſprunge des Böſen, und ſuchte ſich von dem im Morgenlande weit herrſchenden Dualismus, der ſich bei Zoroaſter zu einem Syſtem geſtaltet hatte, und ſich ſpäterhin im Manichäismus geltend zu machen ſuchte, loszuringen. In den gnoſtiſchen Syſtemen der erſten Jahrhunderte iſt dieſes Streben ein Hauptintereſſe der ſpeculirenden Vernunft, das dadurch befriedigt wurde, daß die Zeugungsreihen intelligibler Subſtanzen (Aeonen), die man aus Gott als dem Urprincip ausſtrömen ließ, eine Möglichkeit darboten, die ſpätern Zeugungen für unvollkommner zu erklären, und von ihnen dann die Schöpfung der ſichtbaren Welt und das Entſtehen des Uebels abzuleiten. — Dem Judaismus lag eine andre Löſung nahe. Nach ſeinem ſtrengen Monotheismus konnte Jehovah nicht anders als Schöpfer auch der ſichtbaren Welt gedacht werden. Die phyſiſchen Uebel faßte man nach dem Vorgange der heiligen Schriften als Strafe der Sünde auf, und man hatte darüber, wie auch das Buch Hiob zeigt, eine Theorie, mit der man um ſo eher auskam, da man ohnehin alle Nicht-Juden, als Götzendiener, unter dem Zorne Gottes ſtehend dachte. Nur das Entſtehen der Sünde bedurfte einer Löſung, und dieſe fand man in dem Satan des Buchs Hiob, welchen man zu einem Seitenſtück des Ahri-

man Zoroaſters machte, und in ihm einen **gefallenen guten Engel** ſah, der durch Mißbrauch ſeiner Freiheit, alſo durch eigene Schuld böſe geworden ſey, und dann auch andere Engel, wozu man die Thatſache in Geneſ. 6. fand, und die Menſchen, wozu man eine ähnliche Thatſache in Geneſ. 3. zu haben glaubte, gleichfalls zur Sünde verführt habe. So ſchien der wahre Gott, Jehovah, der nach Geneſ. 1. alles vollkommen gut erſchaffen hatte, von der Urheberſchaft des moraliſchen Böſen befreit zu ſeyn.

Die Kirchenväter, mit dem Chriſtenthum den reinen Monotheismus empfangend, konnten weder den Dualismus, noch, aus ſchon früher bekannten Gründen, den Gnoſticismus annehmen. Sie hielten alſo feſt an der Auskunft *), welche ihnen die Theologie der Juden darbot. Sie betrachteten den Teufel nicht nur als den Urheber aller phyſiſchen Uebel, als der Unfruchtbarkeit, ſchädlicher Hitze, der Peſt und alles Schädlichen in der Natur **),

*) Welches große Intereſſe für die Theodicee die Lehre vom Satan und den Dämonen für die Kirchenväter hatte, ſprechen ſie ſelbſt öfters aus; z. B. Origenes contr. Cels. IV, 65: Nachdem Celſus geſagt hatte, es ſey leicht, den Urſprung des Uebels zu erkennen, denn er liege in der Materie; ſo entgegnet Origenes: es ſey nicht leicht; denn man müſſe wiſſen τὰ περὶ τοῦ καλουμένου διαβόλου, καὶ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, τίς τε πρὸ τοῦ διάβολος γεγενῆσθαι οὗτος ἦν, καὶ πῶς γεγένηται διάβολος, καὶ τίς ἡ αἰτία τοῦ συναποστῆναι αὐτῷ τοὺς καλουμένους αὐτοῦ ἀγγέλους. Οἶοστε ἔσται γνῶναι τὴν γένεσιν τῶν κακῶν. Δεῖ δὲ τὸν μέλλοντα ταύτην εἰδέναι, ὅτι τε μὴ εἰσι καθὸ δαιμονές εἰσι, δημιουργήματα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μόνον καθὸ λογικοί τινες· καὶ πόθεν ἐληλύθασιν ἐπὶ τὸ τοιοῦτοι γενέσθαι, ὡς ἐν καταστάσει δαιμόνων αὐτῶν ὑποστῆναι τὸ ἡγεμονικόν. Daſſelbe Intereſſe an dieſer Lehre ſpricht ſich bei Tertullian, Lactantius und andern Vätern aus.

*) Origen. c. Cels. VIII, 31. Tertull. de corona milit. cap. 6: „illud intellige, omnia (was Gott geordnet hat) a diabolo esse mutata. Tertullian betrachtet den Teufel durchgängig als den Affen Gottes, der ihm die Schöpfung unaufhörlich verpfuſche und verfälſche; de spect. c. 2. de habitu muliebr. c. 8., wo er gegen den Gebrauch der Purpurfarbe mit den Worten ſtreitet: non enim placet Deo, quod non ipse produxit, nisi si non potuit purpureas et earinas oves nasci jubere. Si potuit

die von Gott gut geſchaffen ſey; ſondern auch als Urheber der Abgötterei, die er eingeführt habe und erhalte, und dadurch die Menſchen Gott entfremde, und ſie und die ganze Natur mit in das Verderben hineinzuziehen ſuche, das ihm bereitet ſey. Gegen ihn ſey Moſes, ſeyen die Propheten geſendet worden, und endlich der Gott Logos, der erhabenſte aus Gott hervorgegangene Geiſt in menſchlicher Geſtalt erſchienen, und habe das Reich Gottes gegründet. Nur die daher, welche durch die Taufe ſich dieſem Reiche weihen, kommen los von dem dämoniſchen Reiche und deſſen Verderben. So hätte bei den Kirchenvätern Chriſtus nichts zu thun, wenn nicht Satan, der gefallene Engel, ein dämoniſches Reich geſtiftet hätte, und die Erlöſung iſt bei ihnen nichts, wenn nicht Erlöſung vom dämoniſchen Reiche. Die Väter vor Auguſtin wußten von einer Erbſünde, oder einer in Adam erfolgten plötzlichen Verderbniß der menſchlichen Natur, die ſich durch die Zeugung bei jedem Menſchen reproducire, noch nichts; ihnen wurde der Menſch unſchuldig und moraliſch frei geboren, und er kam nur zur Sünde durch die auf alle Individuen fortgehende, jeden einzelnen Menſchen zum Falle bringende Wirkung des dämoniſchen Reichs. Dieſes Reich war alſo der ihnen nothwendige, bleibende Grund zur Erklärung der Production der Sünde in jedem Individuum, und das Chriſtenthum ihnen nicht eine Verſöhnung für eine von Adam aufgeerbte Schuld, ſondern eine Erlöſung von der fortgehenden Herrſchaft der Dämonen und dem daher entſtehenden Elende.

Ganz anders bei der Auguſtiniſchen Theorie der Erbſünde, welcher unſre Kirche folgt. Hier iſt durch eine

---

ergo iam noluit; quod Deus noluit, utique non licet fingi. Non ergo natura optima sunt ista, quae a Deo non sunt, auctore naturae. Sie a diabolo esse intelliguntur, ab interpolatore naturae. Alterius enim esse non possunt, si Dei non sunt, quia aemuli sint necesse est, quae Dei non sunt. Alius autem praeter diabolum et angelos eius aemulus Dei non est."

That am Anfange der Geſchichte, durch den Sündenfall, nicht nur eine durch Zeugung verpflanzte Verkehrung der ganzen menſchlichen Natur erfolgt, durch welche die Sünde bei jedem nothwendig wird, ſondern auch eine Alle verdammende Schuld, in welcher jeder Neugeborne nur zum ewigen Verderben geboren wird, entſtanden, und es bedarf nicht nur wegen der Sünde einer Erlöſung, ſondern auch wegen der Schuld einer Verſöhnung, oder Genugthuung. Hierbei iſt Satan und das dämoniſche Reich etwas Ueberflüſſiges geworden. Satan iſt nur noch veranlaſſende, befördernde Urſache des Sündenfalls, der auch ohne ihn eben ſo gut erfolgen konnte, da man die ſittliche Freiheit des Menſchen als ein Wahlvermögen zwiſchen dem Guten und Böſen anſah. Er könnte in der Kirchenlehre fehlen, ohne daß ſich dadurch etwas veränderte. Er iſt aber auch in der Theodicee entbehrlich und nur ein Nothbehelf, was freilich die Väter der erſten Kirche bei einer falſchen Vorſtellung von Uebel und Sünde nicht erkannten. Denn wenn man neben dem Satan überall auch den eignen Willen des Menſchen als Princip des Urſprungs der Sünde aufſtellt; ſo ergibt ſich, daß entweder in dieſem allein ſchon eine hinlängliche Rechtfertigung Gottes wegen des Daſeyns der Sünde enthalten iſt, oder daß, wenn dieſer nicht ausreichen ſollte, der Hinzutritt des Satans als Verführers der Menſchen die Sache nicht im Geringſten verbeſſert. Denn wenn man, den eigenen Willen des Menſchen für ungenügend haltend, zu der Frage fortſchreitet: warum Gott dieſen Willen in Sünde habe verfallen laſſen? und Gott nun dadurch rechtfertiget, daß der Teufel den erſten Menſchen verführt habe, und die Menſchen noch immer verführe; ſo kehrt dieſe Frage, nur mit verändertem Subject, unabweislich zurück, und fordert nun Aufſchluß: wie doch Gott den Fall des Teufels, wodurch er aus einem guten ein böſer Geiſt geworden, habe zugeben, wie er ihn überhaupt habe erſchaffen können? So käme denn die Urheberſchaft der menſchlichen Sünde auf Gott als erſte Ur-

ſache immer wieder zurück, und der ganze Gewinn wäre bloß ein Umweg, der uns durch zwei erſchaffene Willen (des Menſchen und Satans) wieder an den Stein des Anſtoßes führte.

Da nun das Lehrſtück vom Teufel auch in der Theodicee keinen Nutzen gewährt, und das Verhältniß des Sittlich-Böſen zu Gott auch ohne ihn befriedigend erklärt werden kann (ſ. §. 97.); ſo iſt, wie auch Schleiermacher (der chriſtl. Glaube, 1. B. S. 223.) erkennt, das Lehrſtück vom Satan in dem kirchlichen Lehrgebäude nicht nothwendig, ſondern entbehrlich, und es könnte fehlen, ohne irgend einen weſentlichen Punkt deſſelben zu gefährden.

§. 111.

Kritik der Dämonologie.

Der religiöſe Glaube des Chriſten hat daher bei der Kritik der Dämonologie kein beſonderes Intereſſe, um ſo weniger, da Jeſus und die Apoſtel lehren (Joh. 12, 31. 16, 11. 1 Joh. 3, 8—10. 4, 4. 5, 18 f. Jak. 1, 14. 4, 7.), daß alle Macht des dämoniſchen Reiches über die, welche zum Reiche Gottes gehören, erloſchen ſey, und das N. T. überhaupt die Urſache der Sünde in dem Menſchen ſelbſt ſucht (Joh. 1, 14. Röm. 1, 21—24. 7, 14—25. Gal. 5, 19 ff.). Der Chriſt kann alſo nur noch in ſofern ein Intereſſe an dieſer Lehre haben, als er meint, daß Jeſus ſelbſt an die Exiſtenz unſittlicher Geiſter geglaubt habe. In dieſem Falle geht das chriſtliche Intereſſe nur dahin, vor der Vernunft die Möglichkeit zu rechtfertigen, daß es außer den Seelen der Menſchen noch andere geiſtige Weſen geben könne, welche, ſo wie der Menſch, dem Geſetze der Entwickelung (ſ. §. 97.) unterworfen ſind, und alſo mit der Unfreiheit beginnen.

Wir können daher die Gründe und Gegengründe der Kritik deſto unbefangener abhören, die beſonders in neuern

Zeiten begonnen hat, indem man die Exiſtenz und Wirkſamkeit des Satans theils aus philologiſchen, theils aus hiſtoriſchen, theils aus philoſophiſchen Gründen beſtritt.

Man verſuchte nämlich 1) zu zeigen, daß alle Stellen, welche vom Teufel und den Dämonen handeln, von böſen Menſchen, oder der uns inwohnenden Sünde, oder doch von andern wirkenden Urſachen füglich erklärt werden könnten; ein Verfahren, das allen Grundſätzen richtiger Auslegung zu ſehr widerſprach, als daß es hätte Beifall finden können [484]. — Bei weitem der größte Theil der neuern Theologen beſtritt daher dieſe Lehre

2) aus hiſtoriſchen Gründen, und erklärte ſie für Accommodation zu jüdiſchen Meinungen, welche in die chriſtliche Religionslehre nicht mit aufzunehmen ſeyen [485]. Da nämlich die jüdiſchen Schriften des A. Teſt., die vor dem Exil geſchrieben ſeyen, die Dämonen nicht erwähnen, ſondern nur erſt die nach dem Exil geſchriebenen Schriften; da ferner bei den Perſern und Aegyptern, unter denen die Juden als Exulanten hauptſächlich lebten, ſchon lange vorher ähnliche Meinungen über die böſen Geiſter gefunden würden; ſo ſey es unläugbar, daß die Juden ihre Dämonologie von jenen Völkern entlehnt und auf ihre Weiſe ausgebildet hätten. Mithin könne die neuteſtamentliche Dämonologie nicht zur chriſtlichen Offenbarung gehören, ſondern Jeſus müſſe ſich accommodirt haben [486].

---

484) Dieß geſchah in: Verſuch einer bibliſchen Dämonologie; mit einer Vorr. und Anh. (von J. S. Semler.) Halle 1776. 8. (Runge) Man muß auch dem Teufel nicht zu viel aufbürden. Brem. 1778. 8. Unterſuchung und Betrachtung der ſogenannten bibl. Dämonol. Danzig 1778. 8.

485) J. B. Henke, Eckermann, Stäudlin, de Wette, Wegſcheider in ihren Lehrbüchern. K. Fr. Senff, Verſuch über die Herablaſſung Gottes in der chriſtl. Rel. zu der Schwachheit der Menſchen. Lpz. 1792. 8. und andere mehr.

486) Ueber die Dämonologie der Juden und der Orientalen überhaupt, ſ. Ode tr. de angelis (1739. 4.) Mich. Pſellus,

Wahr iſt es, daß das alte Teſtament von böſen Engeln gar nichts weiß, und daß in ihm, ſo wie in deſſen Apokryphen auch die Engel, von welchen Peſt, Hunger und andre Leiden als Sündenſtrafen abgeleitet werden, gute Engel, oder Engel Gottes ſind, vergl. Pſ. 78, 49.; aber es finden ſich doch lange vor dem Exil ſchon deutliche Spuren, daß man auch an böſe Geiſter (nur nicht böſe Engel und nicht grade an einen Teufel) glaubte. Aus Hiob 1. kann man dieſes zwar nicht beweiſen, weil es zweifelhaft iſt, ob nicht Satan zu den (guten) Engeln gehört; eben ſo wenig aus Zachar. 3, 1—9. 13, 2. und 1 Chron. 21, 4. (vergl. 2 Sam. 24, 1.), weil dieſe Bücher im Exil oder gleich nach demſelben aufgeſetzt ſind. Hingegen iſt עֲזָאזֵל Levit. 16, 5. 8. 10. 25., wie auch Ammon (bibl. Theol. 1 Thl. S. 359.) behauptet, ein κακοδαίμων. Zwar erklärte man es: hircus abiens, von עֵז caper, und אָזַל abiit. Aber dieſem ſteht entgegen a) daß die Opferthiere hier nicht den Namen עִזִּים, ſondern den Namen שְׂעִירִים führen; b) daß עֲזָאזֵל und יְהוָֹה V. 8. und 9. einander beſtimmt entgegengeſetzt, und als die zwei Subjecte dargeſtellt ſind, denen die zwei Böcke zum Opfer dargebracht werden ſollen; und c) daß V. 10. und 26. der Bock, der geſendet wird, von dem עֲזָאזֵל der Wüſte, zu dem er geſendet wird, beſtimmt unterſchieden wird. Wahrſcheinlicher erklären es daher Andere durch

---

de operatione daemonum. Lugd. Par. 1615. 8., wovon ein Auszug ſteht in den Beiträgen zur Beförd. des vernünft. Denkens in der Rel., 1 Heft S. 87 ff. Vergl. ebendaſ. 4 Hft. S. 23. Ebendaſ. 17 Hft. S. 1 ff. 18 Hft. S. 159 ff. — J. G. Mayer historia diaboli, s. Commentat. de diaboli malorumque spirituum existentia, statibus, judiciis, consiliis, potestate, ed. II. Tub. 1780. 8. Fragment über die neuteſtamentl. Dämonologie; in Schmidts Bibliothek für Kritik und Exegeſe ꝛc. 1 B. 4 St. — Winzers ſchon angef. commentationes. Joh. Jahns Nachträge zu ſeinen theologiſchen Werken. (Tübing. 1821.). S. 61—252.

apostata mendax, nach dem Arabiſchen. Immer aber hat man, die Bedeutung des Namens ſey, welche ſie wolle, darunter einen böſen Geiſt zu verſtehen, zu dem man den mit den Sünden des Volks beladenen Bock gleichſam als ein ihm wohlgefälliges Opfer in die Wüſte ſendete. (S. auch Geſenius Lexik. unter dieſem Worte). — Ferner ſind die שֵׁדִים (entweder nach dem Arabiſchen: domini, oder von שׁוּד, vastatores, ἀπολλύων Apok. 9, 11.), deren Deut. 32, 17. gedacht wird, offenbar Dämonen; und die Schwermuth Sauls 1 Sam. 16, 14. wird einem רוּחַ־אֱלֹהִים רָעָה, einem von Gott geſendeten Quälgeiſte, zugeſchrieben. — Ungewiſſer aber ſcheint die Stelle 1 Kön. 22, 18—23. zu ſeyn, ob es gleich ſich kaum denken läßt, daß der Geiſt, der ſo bereitwillig dargeſtellt wird, falſche Orakel zu wirken, ein guter Geiſt, ein Engel ſeyn könne.

Wenn ſich nun aber vor dem Exil ſchon Spuren der Lehre von den Dämonen bei den Juden finden, ſo wird es ſehr zweifelhaft, daß ſie, wie die Freunde der Accommodation glauben, dieſelbe nur von den Chaldäern und Aegyptern erhalten hätten; beſonders da ſich noch bedeutende Unterſchiede zwiſchen Zoroaſters Lehre, und den Meinungen der Griechen und Aegypter, und zwiſchen den Behauptungen des N. Teſt. finden [487]). Wie groß aber auch oder wie gering die Aehnlichkeit der neuteſtamentlichen Dämonenlehre mit der andrer alter Völker ſeyn möge; ſo berechtigt doch das Daſeyn des Glaubens an böſe Geiſter bei andern Völkern nicht, dieſe Lehre als Aberglauben zu verwerfen, da die meiſten Lehren der Offenbarung (z. B. Gott, Weltſchöpfung, Verſöhnung u. ſ. w.) gleichfalls entweder von der Vernunft dunkel geahnet, oder von dem moraliſchen Bedürfniß errathen wurden.

---

487) Schriften über die Meinungen der Indier, Perſer ꝛc. ſ. bei Winzer Comm. I. de daemonologia, wo ſie in Noten S. 1—10. in reicher Fülle angeführt ſind.

Auch gibt Jeſus mit Nichts zu erkennen, daß er die Exiſtenz des Satans bezweifle. Da aber die Lehre von den Dämonen ſchon von den Sadducäern (Apoſt. 23, 8.) gemißbilligt wurde; ſo konnte ſie auch Jeſus, ohne zu hart anzuſtoßen, verwerfen, ſo wie er Matth. 15, 12—14. freimüthig die Traditionen mit den Sadducäern verwarf. Die Apoſtel ſelbſt aber ſprechen vom Satan ſo oft, ſelbſt zu Heidenchriſten (1 Joh. 3, 7—11. Eph. 2, 1.), und ſo ernſtlich, daß über ihre Ueberzeugung kein Zweifel ſeyn kann, und Paulus, der es nach Apoſt. 19, 19. gewagt hatte, die Magie der Epheſer zu ſtürzen, würde Eph. 2, 2. 6, 11 ff. auch über den Satan ſich anders erklärt haben, wenn er wirklich andrer Meinung geweſen wäre. Uebrigens ſ. Accommodation.

Doch es waren beſonders

5) philoſophiſche Gründe, weßwegen man zur Accommodation ſeine Zuflucht nahm. Man glaubte nämlich zeigen zu können, daß die wirkliche Exiſtenz eines ſolchen Weſens, wie Satan, phyſiſch und moraliſch unmöglich ſey [488]). Denn a) ſey es nicht denkbar, daß Gott, als der Heiligſte, Weſen mit einer unvertilgbaren Anlage zum Böſen, und welche ſich daher nie beſſern könnten, erſchaffen habe. Allein es iſt ſchon erinnert worden, daß nach dem N. Teſt. die Dämonen urſprünglich gut erſchaffen ſind, und Kräfte zur Tugend beſitzen, daß ſie ſich folglich auch beſſern können. b) Es ſey unmöglich, daß

488) Corrodi: Etwas über die Exiſtenz und Wirkungen des Satans; in den freimüthigen Verſuchen über verſchiedene in die Theologie und bibl. Kritik einſchlagende Materien. Berlin 1783. 8. Philoſophiſche Fragmente über den Teufel und die Verſuch. Chriſti in der Wüſte, den denkenden Menſchen gewidmet. Frankf. u. Lpz. 1792. 8. Der Teufel in ſeiner Ohnmacht; ein Fragment von einem Antidiabolus. Erlang. 1790. 8. — Dagegen ſuchte Erhard in ſeiner Apologie des Teufels, im philoſ. Journal von Fichte und Niethammer, 2 Heft (1795.) die Denkbarkeit eines ſolchen Weſens, wie Satan, zu zeigen. Vergl. die Gegenbemerk. in Auguſti's theol. Blätt. 1 Jahrg. S. 65 ff.

Satan auf die Menſchen wirken könne, ohne durch ſeine Einwirkungen den moraliſchen Lauf der Dinge und die Freiheit des Menſchen zu zerſtören. Daß jedoch dieſe Folgerung unſtatthaft ſey, und zu viel beweiſe, iſt ſchon §. 23. in einem andern Falle gezeigt worden [489]). c) Das Daſeyn eines durchaus böſen Weſens ſtreite mit Gottes Weisheit; denn dieſe könne bei der Schöpfung eines ſolchen Weſens keine vernünftige Abſicht gehabt haben. Wäre die Laſterhaftigkeit des Satans nothwendig, und die Sünde ſeine Beſtimmung, ſo wäre dieſer Einwand gegründet; aber er iſt, wie wir ſahen, mit Kräften zur Tugend ausgerüſtet, folglich dieſe ſeine Beſtimmung. Sein Daſeyn iſt alſo dem Daſeyn ſolcher Menſchen, welche ſich zum Laſter wenden, gleich. So wie aber bei dieſen angenommen werden muß, daß ihre Abirrung zum Böſen nur ein Weg iſt, durch den ſie auch an das Ziel ihrer Beſtimmung, die moraliſche Vollkommenheit, gelangen (ſ. §. 97.), weil, wenn ſie ewig laſterhaft und verdammt blieben, Gott Zwecke hätte, die er nicht erreichte, ſondern welche das Geſchöpf vereitelte, wodurch ſeine Macht und Weisheit aufgehoben werden würde; ſo muß man auch annehmen, daß bei Satan nicht nur die Möglichkeit der Beſſerung vorhanden, ſondern auch deren Wirklichkeit zu erwarten iſt. Beidem, der Möglichkeit der Beſſerung und der Beglückung des Satans, widerſpricht auch das N. Teſt. auf keine Weiſe (S. §. 107. und Höllenſtrafen). — d) Es ſtreite mit der Güte Gottes, einem ſo

---

489) „Böſe Erregungen entſtehen oft auf eine ſo ſeltſame und abgeriſſene Weiſe in uns, ohne allen Zuſammenhang mit unſern Hauptrichtungen, daß wir ſie nicht als Eigenes, ſondern als Fremdes glauben anſehen zu müſſen. — Dieß bezeichnet aber nur die Grenze der Selbſtbeobachtung. Da dieſe immer weiter fortgeſetzt werden ſoll: ſo ſoll auch immer mehreres aufhören als Einwirkung des Teufels angeſehen zu werden; worin alſo offenbar liegt, er ſolle für uns als thätiges Weſen Null werden." (Schleiermacher der chriſtl. Glaube, 1 B. S. 221 f.)

mächtigen und boshaften Geiſte verſtattet zu haben, daß er die erſten Menſchen zur Sünde verführt habe, und fortgehend verführe. Doch das N. T. leitet den Sündenfall nicht vom Satan ab, und die Sünde würde, auch ohne ihn, entſtanden ſeyn. Die Verſuchungen des Teufels aber läßt das N. T. überhaupt nur bei denen, die ſchon laſterhaft ſind, gelten (§. 108.), und ſie müſſen, da ſo viele Menſchen zu allen Zeiten tugendhaft waren, überwindlich, und weil Niemand einen unmittelbaren Einfluß des Satans bemerkt, mit den natürlichen und gewöhnlichen Reizen zur Sünde vereinigt ſeyn. Auch würde die Güte Gottes immer gerechtfertigt erſcheinen, da nach der Lehre der Schrift der heilige Geiſt gleichmäßig wirkt, die Menſchen zu beſſern, und des Satans Wirkungen dadurch ausgeglichen werden würden. — e) Die Lehre vom Teufel ſey eigentlich ein orientaliſcher Dualismus, welcher mit richtigen Begriffen von Gott nicht beſtehen könne. Da jedoch das N. Teſt. den Satan und die Dämonen als Geſchöpfe Gottes, von ihm abhängig, und vor ihm zitternd darſtellt, und ihnen zwar eine Macht, aber eine ſehr eingeſchränkte, und noch weniger ein beſondres Reich in der Schöpfung Gottes zuſchreibt; ſo iſt es vom Dualismus weit entfernt. Der Dualismus ſelbſt aber kann das Daſeyn böſer Geiſter eben ſo wenig verdächtig machen, als das Daſeyn oder die Wirklichkeit des guten Gottes. Denn er entſprang bloß aus einer falſchen Anwendung deſſelben Geſetzes der Cauſalität, durch welches wir das Daſeyn Gottes beweiſen. — f) Die Lehre vom Teufel habe vielen Aberglauben von Hexerei, Teufelsbündniſſen ꝛc. erzeugt. Doch theils entſprang dieſer Aberglaube aus falſchen Vorſtellungen von den Dämonen, welche das N. Teſt. nicht kennt, theils iſt auch das Beſte dem Mißbrauch unterworfen. So erzeugte die Idee der Gottheit die Abgötterei, die Aſtronomie die Aſtrologie, und die Lehre von der Verſöhnung den Ketzerhaß. — g) Der Gedanke, daß ein ſo mächtiger und kluger Geiſt unſrer Tugend raſtlos nachſtelle, raube dem Menſchen den

Muth zur Beſſerung und diene dem Laſterhaften zur beruhigenden Entſchuldigung. Doch dieſer Einwand trifft nur die falſche und übertriebene Vorſtellung von den moraliſchen Einwirkungen Satans, nicht die wahre (§. 108.); und wenn man auch zugibt, daß der Gedanke, Satan ſtelle der Tugend nach, bei einzelnen Menſchen Niedergeſchlagenheit erwecken könne, ſo wird er dagegen andre zu verdoppelter Wachſamkeit über ſich ſelbſt, und zur Strenge auch gegen die ſogenannten Schwachheitsſünden ermuntern. — h) Satan werde auf der einen Seite als ein ſehr mächtiger Geiſt, auf der andern aber als ein Weſen dargeſtellt, das durch ein bloßes Wort, durch Zauberformeln, Räucherungen ꝛc. vertrieben werden könne. Doch dieſer Einwand trifft die neuteſtamentlichen Vorſtellungen nicht. — i) Der Teufel werde als ein Geiſt beſchrieben, ohne einen ſinnlichen Körper, und dennoch ſolle er ein Sclav unſinniger Leidenſchaften und Lüſte ſeyn. Da nun die Quelle der Leidenſchaften bei den Menſchen der Körper ſey, ſo ſeyen ſie bei Satan ungedenkbar. Doch das N. Teſt. legt dem Teufel keine Leidenſchaften bei, welche aus dem Körper entſpringen, ſondern nur Haß gegen die Menſchen, Herrſchſucht und Hang zur Beförderung des Böſen. Daß dieſes bei Geiſtern nicht Statt finden könne, vermag Niemand zu beweiſen. Ein Anderes wäre es, wenn das N. Teſt. dem Satan ein ſolches Schwanken zwiſchen dem Guten und Böſen zuſchriebe, wie es ſich bei dem Menſchen findet. Denn dieſes Schwanken entſtehet daher, daß das Fleiſch, der Körper, gelüſtet wider den Geiſt. – Der wichtigſte Einwand aber iſt, k) daß der Begriff vom Satan logiſche Widerſprüche enthalte, folglich ungedenkbar ſey *). Wenn nämlich Satan Gott und

*) D. h. man kann die verſchiedenen Functionen, die dieſem Weſen beigelegt werden, nicht zu einer lebendigen Anſchauung zuſammenfaſſen, ſondern wenn man ſie in ihrer Thätigkeit verknüpft, ſtößt man auf Widerſprüche.“ (Schleiermacher S. 218.)

deſſen Macht kenne, ſo ſey es unmöglich, daß er ein ſteter Feind Gottes bleiben, und auf einen glücklichen Erfolg ſeines Strebens hoffen könne; und wenn er ſo viele Einſicht und Kenntniß, und eine weit höhere Vernunft habe, als die Menſchen, ſo müſſe er das Thörichte und Verderbliche einer fortgeſetzten Laſterhaftigkeit erkennen, und ſich beſſern. Verſtand und Wille müßten daher in Satan, wenn er ein wirkliches Weſen wäre, in einem Widerſpruch ſeyn, der unmöglich ſtatt finden könne. Allein das N. Teſt. ſagt auch nicht, daß Satan das Vergebliche ſeines Widerſtrebens gegen Gott verkenne (Jak. 2, 19.); oder daß Satan ewig bei dieſem Widerſtreben beharren werde. Da übrigens die Vereinigung großer Verſtandeskräfte und Einſichten mit einem ſittlich verderbten Willen ſehr oft in der Menſchenwelt vorkommt; ſo kann ſie auch ohne innern Widerſpruch im Satan ſtatt finden. Die größten Verſtandeskräfte endlicher Geiſter bleiben dem Irrthum unterworfen; folglich auch dem ſittlichen Irrthum, oder der Sünde. Sie ſind als unentwickelte Kraft noch nicht Weisheit, und können daher, wenn ſie falſch entwickelt werden, nur zu deſto beharrlicherer Verblendung und Vertheidigung des Irrthums führen, wie viele Beiſpiele bei Menſchen zeigen.

Wenn wir aber einen ſolchen Zuſtand im Menſchen nur als einen vorübergehenden denken können, oder in dem Maaße, daß er bleibend iſt, auch eine Verdunkelung der Vernunft mit denken müſſen; ſo können wir nach dem N. Teſt. beides annehmen, indem daſſelbe der Möglichkeit einer moraliſchen Veränderung des Satans nicht widerſpricht, und von einer beſondern Weisheit, oder einem hohen Verſtande deſſelben nichts lehrt (einige Stellen der Apokalypſe, z. B. K. 12, 12. ausgenommen). Denn ob ihm gleich Kenntniß Gottes im Allgemeinen zugeſchrieben wird (Jak. 2, 19.), ſo wird doch über die Qualität derſelben nichts beſtimmt; die σοφία male sana wird Jak. 3, 15. δαιμονιώδης, eine dämoniſche, genannt, und auch Jeſus ſpricht Joh. 8, 44. vom Teufel als einem, der Wahr-

heit entfremdeten, Weſen. — Der Einwurf aber, daß es ungedenkbar ſey, daß der Teufel durch eine einzelne Handlung (den Fall der Engel) ſeine ganze Natur habe verändern, und ſeinen Gattungscharakter als höhere Intelligenz habe verlieren können, trifft nur die jüdiſche Fabel von ſeinem Falle. Die Lehre des N. Teſt. enthält darüber nichts, und läßt jede Vermuthung über eine allmälige Depravation des Satans frei. — Ueberhaupt aber bleiben dieſe Einwendungen von dem innern Widerſpruch des Weſens Satans deßwegen immer nur unſicher, weil uns die Natur der Geiſter zu wenig bekannt iſt, um mit apodiktiſcher Gewißheit das Mögliche oder Unmögliche in ihnen zu beſtimmen.

Wie man aber auch immer hierüber urtheilen mag, ſo iſt doch ſo viel, wie wir ſehen, gewiß, daß das Lehrſtück vom Satan, ſo ſehr er auch im N. T. als Feind Jeſu und ſeiner Kirche dargeſtellt wird, mit den übrigen Lehrſtücken des chriſtlichen Glaubens in keiner nothwendigen Verbindung ſtehet, indem dieſer Glaube zwar von dem Daſeyn der Sünde ausgeht, aber nichts darauf beruht, ob und daß die Sünde in dem Teufel ihren Urheber und Beförderer habe. Die ganze Lehre von den Dämonen gehört daher zu denen, welche man als Problem betrachten, und jedem die Auflöſung anheim ſtellen kann, und nur der Satz iſt feſtzuhalten, daß wir durch Jeſum von der Macht der Sünde, oder des Teufels erlöſet worden ſind. So urtheilen auch Döderlein (inst. th. chr. I. p. 527.), Ammon (bibl. Theol. I. S. 379 f. Summa p. 143.), Schleiermacher (der chriſtl. Glaube 1 Bd. S. 230.), Haſe (S. 146 f.). Hierbei hat man auch im Volksunterrichte ſtehen zu bleiben, und alle abergläubiſche und ängſtliche Vorſtellungen vom Teufel zu beſeitigen. So wenig es aber rathſam ſeyn würde, das Weſen des Teufels beſchreibeu zu wollen, ſo unvorſichtig wäre es auch, die Vorſtellung von ihm als eine leere beſtreiten und noch weniger durch gewaltſame Erklärungen ihn aus der Schrift wegdeuten zu wollen.

Wir bedürfen daher auch der künſtlichen Wendung nicht, welche die Kantiſche Schule dieſer Lehre gab, indem ſie den Satan betrachtete als die der menſchlichen Vernunft gegebene „Idee einer abſoluten Mißfälligkeit vor Gott" (die äußerſte Entfernung von unſrer moraliſchen Beſtimmung), welche der Idee des Sohnes Gottes, als dem Ideal der Gott wohlgefälligen Menſchheit, geradezu entgegengeſetzt ſey [489b].) — Noch weniger aber mag durch die Auffaſſung Satans nach den ſpeculativen Ideen gewonnen werden, wie ſie Marheinecke (die Grundlehren der chriſtl. Dogmatik S. 176 f.) verſucht hat, indem dieſe Vorſtellung weder mit der Schrift übereinſtimmt, noch außer dem Zuſammenhange dieſes Syſtems verſtanden und gebraucht werden kann.

Drittes Kapitel.

Von der urſprünglichen Beſchaffenheit des Menſchen.

§. 112.

Lehre der ſymboliſchen Bücher.

Die Lehre der ſymboliſchen Bücher über das Weſen des Menſchen überhaupt und ſeine urſprüngliche Beſchaffenheit kommt auf folgende Sätze zurück:

489b) S. Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vern. S. 61—117. Erhards Anmerk. 458 angeführte Abhandl. Tieftrunks Cenſur des proteſt. Lehrbegr. 3 Thl. S. 89 ff. Ammons wiſſ. prakt. Theol. S. 128 f. Deſſ. Summa th. chr. p. 105., wo es heißt: „acquiescamus non tam in existentia et factis, quam notione Satanae, hoc nimirum consilio, ut opponentes eam filii divini virtuti et gloriae, regni diabolici, quod in hominum mentibus viget (Eph. II, 2.), potestatem in dies magis infringamus." Gegen dieſe Anſicht ſchrieben Storr, Bemerk. über Kants philoſ. Religionslehre. Tüb. 1794. 8. Sickler in Auguſti's theol. Blätt. (1797.) S. 65 ff. Herder, von Relig., Lehrmeinungen und Gebräuchen. Lpz. 1798. S. 200 ff.

1) Der Menſch iſt ein Geſchöpf Gottes aus zwei Haupttheilen, Leib und Seele, beſtehend, und mit Sinnen und Vernunft ausgerüſtet [490]). — Hingegen wird über das Weſen der Seele, ob es einfach oder zuſammengeſetzt ſey, über die Art der Verbindung zwiſchen Seele und Leib, und über die Frage, ob die Seelen der Menſchen durch die Zeugung entſtehen, oder von Gott unmittelbar in dem Augenblicke der Zeugung erſchaffen werden, nichts beſtimmt. Ihre Theorie aber von der Fortpflanzung der Erbſünde durch die Zeugung macht die Annahme von der Entſtehung der Seelen durch die Zeugung nothwendig.

2) Gott ſchuf urſprünglich nur Ein Paar Menſchen, Adam und Eva, von welchen alle andere Menſchen abſtammen; doch auch diejenigen Menſchen, welche durch die Geburt ihr Daſeyn erhalten, ſind (mittelbare) Geſchöpfe Gottes (durch die creationem continuatam)[491]). Ueber die Art der Schöpfung der erſten Menſchen, und beſonders des Weibes, wird nichts näher beſtimmt.

3) Die Menſchen, die jetzt leben, haben zwar noch alle weſentlichen Theile und Kräfte des erſten Menſchenpaares (S. Erbſünde); aber in einer verderbten Beſchaffenheit (S. Anmerk. 490 und F. C. sol. decl. 1. p. 640. 643 f.). Die erſten Menſchen nämlich beſaßen eine Voll-

---

490) Cat. min. im erſten Artikel des chriſtl. Glaubens: „Credo, quod Deus creaverit me, una cum omnibus creaturis; quod corpus et animam, oculos, aures et omnia membra, rationem et omnes sensus mihi dederit et adhuc sustentet.“ F. Conc. epit. I. p. 573: „Deus non modo Adami et Hevae corpus et animam ante lapsum, verum etiam corpora et animas nostras post lapsum, creavit: etsi haec jam sunt corrupta.“

491) S. die in der vorigen Anmerk. angeführten Stellen Ap. II. S. 300. des deutſchen Textes: „Gott, der Herr, hat nicht allein Adam geſchaffen, ſondern auch Evam;“ welche Worte im lateiniſchen Texte fehlen. — Die Abſtammung der Menſchen von Einem Paare wird überall in der Lehre von der Erbſünde ausgeſprochen.

kommenheit, die justitiam originalem (auch das göttliche Ebenbild genannt), die wir jetzt nicht mehr beſitzen. Dieſe war 1) in Hinſicht des Leibes aequale temperamentum qualitatum corporis, d. i. eine vollkommene Geſundheit, ganz unverderbte Kräfte, und ein völliges Gleichgewicht aller ſinnlichen Triebe, welches jedoch nachher verrückt und verderbt worden iſt[492]). Sie ſagen aber nichts da-

---

492) Apol. I. p. 86. Rech. p. 53: „Adams Reinigkeit und unverrücktes Weſen (im lat. Texte ſteht dafür justitia originalis, was aber eigentlich nur auf die Beſchaffenheit der Seele bezogen wird) iſt nicht allein eine feine vollkommne Geſundheit und allenthalben rein Geblüt und unverderbte Kräfte des Leibes geweſen, wie ſie (die alten Scholastici) davon reden, ſondern das größte an ſolcher edlen erſten Kreatur iſt geweſen, ein helles Licht im Herzen, Gott und ſein Werk zu erkennen, eine rechte Gottesfurcht, ein recht herzlich Vertrauen gegen Gott und allenhalben rechtſchaffen gewiſſer Verſtand, ein fein gut fröhlich Herz gegen Gott und alle göttliche Sachen.“ Weit beſtimmter und kürzer heißt es im lat. Text: „justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem, et vim ista efficiendi. Idque testatur scriptura, cum inquit, hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse.“ — Unter der rectitudo kann in dieſem Zuſammenhange offenbar nicht rectitudo vitae, d. h. reine praktiſche Tugend, verſtanden werden, wie es die Theologen ſonſt nahmen, und daher geradezu rectitudinem vitae (s. morum) als den 2ten Theil der justitia orig. aufſtellten, ſondern es iſt rectitudo naturae, Reinigkeit und unverrücktes Weſen, wie es im deutſchen Text hieß, eine integritas, moraliſche Unſchuld, die noch durch keine Sünde unterbrochen war, zu verſtehen. Ebendaſ. S. 88. Rech. p. 55: „Die böſe Luſt (die nach dem Falle anſtatt der justit. orig. vorhanden ſey) iſt nicht allein eine Verderbung oder Verrückung der erſten reinen Leibes-Geſundheit Adams im Paradieſe, ſondern auch eine böſe Luſt und Neigung, da wir nach den allerbeſten höchſten Kräften und Licht der Vernunft dennoch fleiſchlich wider Gott geneigt und geſinnt ſind.“ Kürzer und deutlicher im lat. Texte: „Concupiscentia (qua amissa justitia successit) non tantum est corruptio qualitatum corporis, sed etiam prava conversio ad carnalia in superiori-

von, daß dieſer Körper ſeiner Natur nach der Zerſtörung nicht unterworfen und ewig-lebend geweſen ſey, ſo nahe Veranlaſſung ſie auch hatten, dieſe von den orthodoxen Dogmatikern der Kirche nachher allgemein behauptete Meinung zu erwähnen. Sie rechnen aber die Freiheit vom natürlichen Tode mit zu dem verlornen göttlichen Ebenbilde, weil ſie (S. Erbſünde) den zeitlichen oder leiblichen Tod als eine Strafe für Adams Vergehen und die Erbſünde anſehen. In Hinſicht 2) der Seele beſtand jene Vollkommenheit a) in ratione recta, d. i. ihre Vernunft war fähig, Gott und göttliche Dinge, beſonders die Pflicht, richtig zu erkennen, und b) in dem libero arbitrio, d. i. der Wille beſaß die Kraft, Gott aus eignem Vermögen über alles zu lieben, und aus Liebe die göttlichen Gebote (Pflichten) zu erfüllen [493]. — Die justitia originalis,

---

bus viribus. — Die vires superiores aber ſind Verſtand und Wille, oder Vernunft und Freiheit.

493) Dieſes belegen theils die ſchon angeführten Stellen, theils andere, wo nach einem ſchwankenden Sprachgebrauche unter der justitia originalis oder dem Ebenbilde Gottes, mit Ausſchluß des aequalis temperamenti, nur dieſe Vollkommenheiten der Seele begriffen werden. Apol. I. p. 54: „Hominem ad imaginem Dei conditum esse, quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet, et in qua reluceret Deus, hoc est, homini dona esse data, notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum, et similia?“ Daſelbſt p. 32: „Propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere praecepta Dei: quid aliud est, quam habere justitiam originis? — Daſſelbe erhellt aus der Beſchreibung des Gegenſatzes, der Erbſünde; Form. c. sol. decl. I. p. 640: Die Erbſünde iſt „privatio concreatae in Paradiso justitiae originalis, seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate, atque justitia creatus fuerat. Und aus der negativa im 3ten Thl. der Schmalk. Art. p. 318. erhellt, daß der Menſch vor dem Falle gehabt haben müſſe rationem rectam, d. i. richtige Erkenntniß Gottes und der Pflicht, und bonam voluntatem oder liberum arbitrium, d. i. das Vermögen, Gott und die Pflicht zu lieben, und aus Liebe zu gehorchen.

oder das göttliche Ebenbild, iſt alſo die Vollkommenheit der erſten Menſchen, nach welcher ſie Gott richtig erkennen, ihn über alles lieben, aus Liebe ihm gehorchen, und alle ſinnliche Triebe (die damals noch unverdorben waren) beherrſchen konnten. Die ſymbol. Bücher rechnen daher die Herrſchaft des Menſchen über die Erde nicht mit zum göttlichen Ebenbilde; ſie ſchreiben ihm vor dem Falle auch keine übernatürlichen Kenntniſſe, Kunſt und Wiſſenſchaft, oder Freiheit von jedem möglichen Irrthume zu, ſondern ſprechen nur von ſeiner moraliſchen Einſicht (Weisheit), oder der Kenntniß Gottes und der Pflicht; und erklären ſeine Tugend nicht für eine habituelle oder actuelle Heiligkeit, ſondern mehr für eine reine Richtung des Willens, und eine Fähigkeit zu vollkommner Pflichterfüllung. Sie betrachten daher das Ebenbild Gottes nicht, wie die römiſche Kirche, als ein von Gott den erſten Menſchen beſonders gemachtes Geſchenk, welches Gott gleich nach der erſten Sünde zurückgenommen habe, nicht als eine äußerliche Zugabe zu ihren natürlichen Kräften, ſondern als eine natürliche urſprüngliche Beſchaffenheit des Leibes und der Seele.

Dieſes, und mehr nicht, iſt es, was man als Bekenntniß der ſymb. Bücher zu betrachten hat, wozu alſo die nähern Beſtimmungen der ältern Theologen über den Stand der Unſchuld (ſ. §. 116.) nicht gehören. Dieſer beſtand alſo nach den ſymbol. Büchern in völliger Geſundheit des Leibes und der Ordnung aller ſinnlichen Triebe, und in der Kraft der Seele, Gott und die Pflicht richtig zu kennen, herzlich zu lieben, und aus dieſer Liebe tugendhaft zu ſeyn. Hieraus ergibt ſich auch, daß die urſprüngliche Beſtimmung des Menſchen nach dem Geiſte der ſymbol. Bücher keine andere ſeyn kann, als durch vollkommene Entwickelung der natürlichen Kräfte, beſonders durch Weisheit und Tugend glücklich zu werden; die Beſtimmung des gefallenen Menſchen aber, zu dieſer urſprünglichen Beſtimmung zurückzukehren, oder das göttliche Ebenbild an ſich wieder herzuſtellen.

§. 113.

Unterſuchung der kirchlichen Lehre 1) von dem Weſen des Menſchen.

Der Menſch, das vollkommenſte ſinnliche Weſen (animal), das uns bekannt iſt, zeigt Kraftäußerungen von zweifacher Art, phyſiſche und geiſtige. Da dieſe Wirkungen in unſerm Bewußtſeyn als verſchieden von einander erſcheinen, ja beide oft mit einander im Widerſpruch ſtehen (Gal. 5, 17. Röm. 7, 14 ff.); ſo muß beiden eine verſchiedene Urſache zu Grunde liegen, und im Menſchen eine doppelte Quelle von Thätigkeiten ſeyn. Vernunft und Schrift unterſcheiden daher in dem Menſchen Körper und Seele; und die gewöhnliche Erklärung, daß der Menſch ein ſinnlich-vernünftiges Weſen (animal rationale) ſey, iſt unverwerflich[494]. Der Körper iſt der aus irdiſchem Stoffe (Geneſ. 2, 7.) gebildete, mit dem Geiſte verbundene und durch ihn belebte Leib, durch welchen wir mit der Sinnenwelt in Verbindung ſtehen; die Seele aber das (einfache) Subject, welches die Kraft des Denkens und Wollens beſitzt, und das Princip des Lebens iſt. Der Beweis der weſentlichen Verſchiedenheit zwiſchen Geiſt und Körper liegt der Philoſophie ob. Indeſſen bezeugen dieſe Verſchiedenheit ausreichend theils die Verſchiedenheit der Aeußerungen dieſer Grundkräfte, theils die verſchiedene Entwickelung, indem ſich der Körper ohne Zuthun unſers Willens nothwendig, die Vernunft aber nur durch Unterricht und eigene Thätigkeit entwickelt, theils das eigene Bewußtſeyn. — Was aber der Körper, abgeſehen von unſrer Vorſtellung (als Ding an ſich), ſey, wiſſen wir nicht; eben ſo wenig können wir beſtimmen, von welcher Beſchaffenheit das Sub-

---

494) Henke lin. fid. p. 110: Animal cogitandi facultate seu mente praeditum. Reinhard S. 241: „natura ratione et artificioso corpore, in sensus incurrente, praedita. Körper: artificiosa machina, imperio mentis subjecta. Seele: natura simplex, ratione ac libertate praedita cum artificioso corpore conjuncta.“

ſtrat unſrer intellectuellen Kräfte, oder die Seele, ſey. Zwar hat man dieſe meiſtens für ein einfaches, d. i. immaterielles Weſen erklärt, und ſich darauf berufen, daß die Materie nicht denken könne [495]); allein wenn man auch dieſe Demonſtration noch ſo gründlich führt; ſo geht ſie doch ſtets von unſrer ſubjectiven Vorſtellung von Materie aus, und kann alſo höchſtens ſubjective Wahrheit gewähren. Wenn man aber auch die Seele für etwas Materielles, für einen ätheriſchen Lichtſtoff hält, ſo iſt in dieſer Meinung um ſo weniger etwas Gefährliches zu ſuchen, da ſie der Unſterblichkeit der Seele nicht widerſpricht, die Schrift das Gegentheil nirgends lehrt, und unſre Vorſtellung vom Materiellen objectiver Gewißheit ermangelt [496]). Auch viele Kirchenväter, ob ſie gleich die Seele einen Geiſt nennen, dachten ſich doch darunter etwas Luftartiges oder Aetheriſches, eine feine Materie. Tertullian ſagt ausdrücklich (de anima c. 3 ff.): anima est corpus; — nihil enim, si non corpus, indem er, nach dem Geſetze der Sinnlichkeit, Subſtanz nicht ohne Ausdehnung denken konnte. Faſt eben ſo erklärt ſich Irenäus (adv. her. II, 19.) und ſpäterhin Hilarius, Caſſianus, Macarius, während die Anzahl derer, welche die Körperlichkeit der Seele läugneten (Auguſtin, Nemeſius, Claudianus Mamertus), geringer war. — In welcher Verbindung und Wechſelwirkung Seele und Leib ſtehen, wiſſen wir nicht, und die Schrift ſagt hierüber nichts [497]). Nur ſo

495) Moſ. Mendelsſohn von der Unkörperlichkeit der menſchl. Seele. Preßb. 1784. 8. Leon. Euler opusc. varii argum. Berol. 1746. 8. J. G. Sulzers vermiſchte philoſ. Schriften. Lpz. 1773. 8. Tetens philoſ. Verſuche über die menſchl. Natur, 1 Thl. S. 730 ff.

496) Das Weitere hierüber gehört der Philoſophie an. Die Meinung von der weſentlichen Verſchiedenheit des Leibes und der Seele heißt Dualismus. Der Materialismus behauptet, daß auch die Seelenwirkungen von dem ſichtbaren Körper gewirkt werden.

497) Die Philoſophen haben einige Hypotheſen aufgeſtellt, deren Prüfung aber nicht hieher gehört: nämlich 1) die Hypotheſe

viel ſagt das Bewußtſeyn aus, daß beide in der innigſten Verbindung und ſteter Wechſelwirkung ſtehen, indem beide immerfort durch einander beſtimmt werden, ſo lange das Leben dauert. Es gehört dieſes daher eben ſo zu den Geheimniſſen, wie die Entſtehung des Menſchen und der menſchlichen Seelen durch die Zeugung.

Auch das N. Teſt. unterſcheidet im Menſchen den ſinnlichen Leib (בָּשָׂר σάρξ, גְּוִיָּה σῶμα, σκῆνος, עָפָר) von der Seele (רוּחַ, πνεῦμα, נֶפֶשׁ spiraculum, ψυχή,) als zwei verſchiedene Principien der Kraft und Thätigkeit (Matth. 10, 28. Luk. 23, 46. 1 Theſſ. 5, 23. 2 Kor. 5, 1 ff. vgl. Eccleſ. 12, 7.), ohne jedoch die Natur der Seele und ihre Verbindung mit dem Körper näher zu erklären. Nur ſo viel liegt unſtreitig in dem Worte πνεῦμα, daß die Seele ein geiſtiges, d. h. von dem ſinnlich erſcheinenden Körper verſchiedenes Princip iſt (ſ. §. 53.), das Princip der vernünftigen Intelligenz, welches Paulus 1 Kor. 2, 11. von dem ganzen Menſchen, eben ſo wie von den Gedanken, als den Produkten des Geiſtes, unterſcheidet. —

Das A. Teſt. hat hierüber noch unvollkommnere Vorſtellungen. Denn נֶפֶשׁ, נְשָׁמָה, רוּחַ bezeichnen daſelbſt nicht das denkende und wollende Princip im Menſchen, ſondern das Lebensprincip [498]), principium vitale (Geneſ. 2, 7.),

---

eines phyſiſchen Einfluſſes (influxus physici) oder einer unmittelbaren Wechſelwirkung des Körpers und der Seele in einander, nach welcher die Vorſtellungen der Seele Bewegungen im Körper, und dieſe jene hervorbringen; 2) die Hypotheſe der gelegentlichen Urſachen (caussarum occasionalium), nach welcher Seele und Körper nicht in einander wirken, ſondern Gott ſelbſt alle Bewegungen im Körper nach dem Willen der Seele, und alle Vorſtellungen der Seele nach den Bewegungen im Körper hervorbringe; 3) die Hypotheſe der vorherbeſtimmten Harmonie (harmoniae praestabilitae), nach welcher Gott alles ſo geordnet habe, daß alle Veränderungen und Zuſtände der Seele mit den Veränderungen und Zuſtänden des Leibes zuſammenträfen, ohne daß beide in Wechſelwirkung ſtänden.

498) S. Bauers Theol. d. A. T. S. 241 ff. Auch in den Apokryphen ſteht πνεῦμα und ψυχή noch in derſelben Bedeutung

deſſen Sitz die Alten bald im Blute (Gen. 9, 4. Lev. 17, 11. Deut. 12, 23.), bald auch im Herzen und den Eingeweiden ſuchten. Späterhin aber, als man die Funktionen der Vernunft beſſer unterſcheiden lernte, brauchte man hauptſächlich die Wörter πνεῦμα und νοῦς, um das Princip der Intelligenz, ψυχή aber, um die Seele und das von ihr abhangende Leben des Menſchen überhaupt zu bezeichnen. Matth. 10, 28. Luk. 23, 46. 1 Kor. 15, 45.

Es iſt bekannt, daß Philo, nach dem Vorgange Plato's, ſo wie auch die Kabbaliſten, eine doppelte Seele in dem Menſchen annahmen: die vernünftige, πνεῦμα (νοῦς) und die unvernünftige, ψυχή, welche letztere, als das Princip der Gefühle und Triebe, auch die Thiere beſäßen. Auch Theophraſtus Paracelſus, Jak. Böhme und Weigel folgten dieſer Eintheilung, und man glaubte, daß auch Paulus 1 Theſſ. 5, 23. nnd Hebr. 4, 12. dieſen Unterſchied vor Augen gehabt habe. Aber die Erwähnung der ψυχή und des πνεῦμα iſt in der letztern Stelle unläugbar, in der erſtern wenigſtens ſehr wahrſcheinlich, bloße amplificatio sermonis, denn es findet ſich nicht nur im N. Teſt., ſondern auch im Buche der Weisheit und bei Joſephus kein Beweis, daß jener Unterſchied allgemeiner angenommen worden ſey [499]. Das N. Teſt. berechtigt uns

(mit Ausnahme des Buchs der Weisheit), ſ. Bretſchneider Dogmat. der Apokr. des A. Teſt. S. 276 ff. Sehr vollſtändige und tief eingehende Unterſuchungen über die bibliſchen Benennungen des Geiſtigen im Menſchen finden ſich in Carus Pſychologie der Hebräer, herausg. v. Goldhorn; (Lpz. 1809.) im A. T. S. 34—50; in den LXX und dem N. T. S. 262—292.

499) Auffallend iſt es, daß das Buch der Weisheit dieſen Unterſchied gar nicht kennt, ſondern πνεῦμα und ψυχή als gleichbedeutend (ſ. K. 9, 15. K 1, 4. 2, 3. 6, 19. 20.), und ψυχή namentlich von der Seele, in wiefern ſie denkt und will, und unſterblich iſt, gebraucht. K. 4, 11. 7, 27. 3, 1. ſ. Bretſchneider a. a. O. S. 277. Bei Joſephus wird in einer einzigen Stelle Arch. 1, 1. πνεῦμα und ψυχή unterſchieden, wenn es heißt: ἔπλασεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβὼν, καὶ πνεῦμα ἐνῆκεν αὐτῷ

daher nicht, anzunehmen, daß der Menſch aus drei Theilen (corpus, anima, spiritus) beſtehe; wie nicht nur mehrere gnoſtiſche Parteien annahmen [500]), welche den Geiſt (πνεῦμα) für einen Lichtſtrahl aus dem Pleroma, die Seele aber (ψυχήν) für ein Werk des Demiurgos erklärten, ſondern auch die platoniſirenden Kirchenväter, namentlich Clemens Alex., Origenes, Didymus, auch Gregor von Nyſſa und Apollinaris. Aber im Gegenſatz gegen den Gnoſticismus, und da auch Apollinaris den Unterſchied zwiſchen ψυχή und πνεῦμα zu einer Ketzerei in der Lehre von der Perſon Chriſti zu mißbrauchen ſchien, neigten ſich die Kirchenväter zur Verwerfung dieſes Unterſchieds, beſonders die Lateiniſchen, wie Tertullianus (de anima c. 10.), Gennadius (de dogmat. eccl. c. 19 f.), ſo wie die ſpätern Kirchenlehrer und die Dogmatiker unſrer Kirche *).

Daß die Körper der Menſchen, welche von den erſtgeſchaffenen abſtammen, durch die Zeugung entſtehen, darüber iſt kein Streit; hingegen war man immer verſchiedner Meinung über den Urſprung der Menſchenſeelen. Drei Hypotheſen verdienen hier erwähnt zu werden. 1) Gott habe gleich bei der Weltſchöpfung (am 1. oder 6ten Tage)

καὶ ψυχήν. Hier kann man unter ψυχή aber auch das Leben verſtehen, weil der χοῦς an und für ſich noch unbelebt iſt, und Joſephus damit genau das hebr. נִשְׁמַת חַיִּים Gen. 2, 7. ausdrückt.

500) S. Beck comment. hist. decret. rel. etc. p. 345. Keil Comment. VIII–XI. de doctoribus Vet. eccl. etc.

*) S. Keil in der 9ten der angeführten Commentationen p. 10. Dem N. Teſt. ſuchte dieſen Unterſchied neuerlich wieder zu vindiciren (Olshauſen) progr. de naturae humanae trichotomia N. T. scriptoribus recepta. Regiom. 1825. vergl. mit den Gegenbemerkk. von Paulus in den Heidelb. Jahrb. 1825. p. 1041 f. Olshauſen behauptet, πνεῦμα ſey im N. Teſt. das denkende, wollende und empfindende Princip; ψυχή das fühlend lebende und begehrende; 1 Theſſ. 5, 23. Hebr. 4, 12. Vergl. auch K. Gtfr. Kelle, das menſchl. Weſen, und zwar das ſinnliche und ſinnige als Seele, das verſtändige und vernünftige als Geiſt, das ſittige und ſittliche als Wille. Freib. 1821. 8.

alle Seelen der Menſchen, welche jemals geboren werden ſollen, erſchaffen (προΰπαρξις, praeexistentia, daher die Vertheidiger dieſer Meinung Präexiſtentianer). Dieſe Meinung hatten die Rabbinen, welche glaubten, die ſämmtlichen Seelen ſeyen von Gott gleich bei der Schöpfung erſchaffen worden, und würden in einer „himmliſchen Schatzkammer“ (אוֹצָר), welche ſie גּוּף nannten, aufbewahrt, von dannen ſie Gott bei der Zeugung in die Leiber der Menſchen ſende *). Spuren von der Präexiſtenz der Seelen hat man Jeſ. 42, 5. 57, 16. Job. 12, 10. finden wollen, welche Stellen aber erweislich nur den allgemeinen Gedanken ausdrücken, daß Gott Schöpfer der Seelen, Urheber des Lebens ſey. Eben ſo ungewiß iſt es, ob Hiob 1, 21. Pſ. 149, 14. 15. geſagt werde, die Seelen der Kinder ſeyen vor der Geburt in einem unterirdiſchen Hades verſammelt [501]; denn in beiden Stellen iſt nicht ſowohl von der Seele, als vielmehr vom Leibe die Rede. Andere Präexiſtentianer, wie Plato, Philo, nach ihnen Juſtinus Martyr, Theodoretus, Origenes, Syneſius, Prudentius, glaubten, die Seelen hielten ſich im Aether, im Himmel auf, und kämen entweder freiwillig herab in menſchliche Körper,

---

*) S. Eiſenmengers entdecktes Jud. 2 Thl. S. 8. ff. Bauers Theol. des A. T. S. 248. Herders Geiſt der hebr. Poeſie 1 Thl. S. 64 ff. — Lactant. div. instit. II, 11: rebus omnibus compositis, regnum sibi aeternum parare constituit (Deus), et innumerabiles animas procreare, quibus immortalitatem daret.

501) Zobel, Etwas über das Schattenreich der alten Hebräer und eine doppelte ſich ſcheinbar widerſprechende Deutung deſſelben. In ſ. Magaz. für bibl. Interpret. 1 Bd. 1 St. (Lpz. 1805.) J. Th. Serz, figmentum de animo humano, ante subter terram existente, quam corpori conjungeretur, Ebraeis falso attribui demonstr. Nor. 1792 4. L. D. Cramer diss. doctrinae Judaeorum de praeexistentia animarum adumbratio et historia. Viteb. 1810. 4. — J. F. Wagner in ſ. progr. tentamen novae interpretationis locor. biblicor. Ps. 22, 30. et 1 Pet. 3, 18. Lüneb. 87. 4. findet in der Pſalmſtelle die Präexiſtenz der Seelen im Goph.

oder ſie würden mit ihnen zur Strafe für ihre Vergehungen verbunden. S. Weish. 8, 19. 20. 9, 15. — Doch dieſe ganze Vorſtellung [502]) wird dadurch ungewiß und verwerflich, daß wir uns eines Daſeyns vor unſrer Geburt durchaus nicht entſinnen können, und daß die Entwicklung des menſchlichen Geiſtes nur allmälig und mit dem Körper zugleich geſchieht. Sollten die Seelen freiwillig in menſchliche Körper gehen, ſo müßten wir uns dieſes Acts unſrer Freiheit bewußt ſeyn; geſchähe dieſes aber zur Strafe, ſo müßten wir von einer Selbſtthätigkeit und Sünde vor unſrer Geburt etwas wiſſen. Die Meinung von der Präexiſtenz der Seelen beſtritten Tertullian, Gregor von Nyſſa, Cyrillus von Alexandrien, Auguſtin, Leo der Große, Philaſtrius, und Kaiſer Juſtinian ließ ſie endlich auf einer Synode (Manſi, collect. concil. IX, p. 396.) als ketzeriſch verdammen. — Andre, 2) Creatianer genannt, nahmen daher lieber an, die Seelen würden bei der Empfängniß unmittelbar von Gott erſchaffen und mit dem Körper vereinigt. S. z. B. Ariſtoteles, unter den Kirchenvätern Hilarius, Pelagius, Theodoretus, Gennadius, Ambroſius, Hieronymus, im 17ten Jahrh. Georg Calixtus und Joh. Muſäus. Man nahm an, dieſe Vereinigung geſchehe am 40ſten Tage nach der Empfängniß, und Pelagius benutzte dieſe Hypotheſe, um die Fortpflanzung der Erbſünde zu widerlegen. Es iſt aber nicht zu läugnen, daß es Gottes unwürdig ſeyn würde, wenn wir ſeine Schöpferkraft von menſchlichen Leidenſchaften und Trieben abhängig machen wollten; und noch ſchwieriger wird die Vertheidigung, wenn man an laſterhaften Beiſchlaf, und an ſo manche Menſchen denkt, denen die Seelenkräfte ganz zu fehlen ſcheinen, oder die wenigſtens blödſinnig ſind. — Es fand daher die dritte Meinung, 3) daß die Seelen beim Beiſchlaf

---

502) Ueber die προΰπαρξις ſ. Keil Comment. X. XI. Beck comment. hist. decret. etc. p. 347. Tiedemanns Geiſt der ſpeculativen Philoſophie. 2 B. S. 166. Tennemanns Syſtem der platon. Philoſophie, 3 B. S. 96.

erzeugt würden, mehrere Vertheidiger, beſonders weil ſie der Lehre von der Fortpflanzung der Erbſünde offenbar zu Grunde liegt. Nur war man darüber nicht einig, ob eine Seele die andre, oder der Körper die Seele erzeuge, und ob Mann und Weib gleichen, oder verſchiedenen Antheil an dieſer Production hätten. Da man ſich des Ausdrucks (den man ſchon beim Tertullian findet) bediente, die Seele werde per traducem *) fortgepflanzt; ſo nannte man die Vertheidiger dieſer Hypotheſe Traduciani. Ihr Hauptvertheidiger unter den Kirchenvätern iſt Tertullian, welcher alle Menſchenſeelen von der Seele Adams, gleichſam als ihrer Gebährmutter, ableitet, den Saamen der Seele für einfach hält, die geiſtigen Verſchiedenheiten aber dem Einfluſſe Gottes, oder des Teufels, oder den Umſtänden und dem Gebrauche der Freiheit zuſchreibt. **) Für dieſe Meinung ſprechen die Analogie aller andern irdiſchen Geſchöpfe, die langſame Entwickelung des Bewußtſeyns und

*) Tradux, ein Senker; alſo eine Abſenkung, oder das Einſenken eines Keims in den Mutterſchooß.

**) Tertull. de anima c. 19: Hominis anima velut surculus quidem ex matrice Adam in propaginem deducta et genitalibus foeminae foveis commendata cum omni sua paratura pullulabit tam intellectu quam sensu. Die Seele ſey zwar ihrer Natur nach einförmig (semine uniformem), werde aber durch die Geburt verſchieden (foetu multiformem) oder mit verſchiedenen Kräften ausgerüſtet. Daſſ. c. 36: anima in ipso et ex ipso seritur homine, et unum est a primordio semen, sicut et carnis in totum generis examen. Anima in utero seminata pariter cum carne, pariter cum ipsa sortitur et sexum, ita pariter, ut in causa sexus neutra substantia teneatur. Evam Dei adflatus animasset, si non ut carnis ita et animae ex Adam tradux fuisset in foemina. c. 37: Omnem autem hominis in utero serendi, struendi, fingendi paraturam aliqua utique potestas divinae voluntatis modulatur, quamcunque illam rationem agitare sortita. Haec aestimando etiam superstitio Romana Deam finxit Alemonam alendi in utero foetus, — et Partulam, quae partum gubernet, et Lucinam, quae producat in lucem, nos officia divina angelos credimus.

der Geiſteskräfte, die Eigenheiten der Aeltern, die ſich ſo oft in Kindern und Enkeln wiederfinden, die in manchen Geſchlechtern einheimiſchen Kunſtanlagen, die blödſinnigen und vernunftloſen Menſchen (geiſtige Mißgeburten), und die Erfahrung, daß der Zuſtand der Aeltern im Augenblicke der Zeugung (Trunkenheit oder Nüchternheit, Heiterkeit oder Traurigkeit ꝛc.) einen ſehr bedeutenden Einfluß auf die Geiſteskräfte der Erzeugten hat. Tertullians *) Meinung fand nicht allgemeinen Beifall, wiewohl ihm Apollinaris, Gregor von Nyſſa, und mehrere Lehrer der lateiniſchen Kirche folgten. So günſtig ſie auch Auguſtins Theorie von der Erbſünde ſeyn mußte, und ſo geneigt ihr auch Auguſtin war; ſo wagte er es doch nicht, ſich gradezu dafür zu erklären. Auch die Scholaſtiker, weil ſie mehr dem Pelagius als dem Auguſtinus folgten, waren faſt durchgängig Creatianer, und ihre Meinung blieb in der Römiſchen Kirche die gewöhnliche. Luther erklärte ſich nicht entſcheidend, Melanchthon aber und die meiſten Reformirten waren Creatianer, ſo wie auch die Verfaſſer der Concordienformel **). Es war aber zu offen-

*) Tertullian. (de anima c. 25—27) beruft ſich darauf, daß die Kinder, wie auch Jakobs, Eſaus und Johannis des Täufers Beiſpiele zeigten, ſchon vor der Geburt Leben haben; Leben aber ſey nicht denkbar ohne Seele, und daß man ſonſt nicht ſo auffallende Aehnlichkeiten zwiſchen der Gemüthsart der Aeltern und Kinder bemerken würde. Bei dem Beweiſe cap. 27, daß die Seele mit dem Leibe in einem und demſelben Momente erzeugt werden müſſe, ſagt er: in concubitu scimus et animam et carnem simul fungi; animam concupiscentia, carnem opera; animam instinctu, carnem actu. Uno igitur impetu utriusque, toto hominis concusso, despumat in semen totius hominis, habens ex corporali substantia humorem, animali calorem. Denique in illo ipsae voluptatis ultimo aestu, quo genitale virus expellitur, nonne aliquid de anima quoque sentimus exire, atque adeo marcescimus et devigescimus cum lucis detrimento? Hoc erit semen animale protinus ex animae destillatione, sicut et virus illud corporale semen ex carnis defaecatione. Er hätte hinzuſetzen können, daß nach allgemeiner Erfahrung auch der übermäßige Beiſchlaf die Geiſteskräfte erſchöpfe.

**) F. C. uber. exp. II. p. 639. — natura (hominis), quam Deus etiamnum in hominibus creat et efficit. p. 646: Haec

bar, daß der Traducianismus bei der Lehre von der Erbſünde allein folgerichtig war, daher auch unſre ältern Theologen z. B. Calov *), Quenſtedt, Hollaz, dieſer Anſicht folgten, und ganz recht urtheilten, daß der Menſch dieſe Kraft per benedictionem divinam (Geneſ. 1, 28.) beſitze. Unter den Neuern erklärten ſich Döderlein (inst. th. chr. I. p. 576.), und de Wette Dogm. der luth. Kirche, S. 107.) dafür, und ſie würde wohl längſt allgemein ſeyn, wenn man nicht fürchtete, dadurch die Seele zu etwas Materiellen zu machen; eine Beſorgniß, die, nach unſern jetzigen Vorſtellungen von Materie, verſchwinden muß. Auch ſcheint die Stelle Hebr. 7, 10., ob ſie gleich nur einen Beweis κατ᾽ ἄνθρωπον enthält, dieſe Meinung vorauszuſetzen [503].

§. 114.

2) Erſchaffung des erſten Menſchenpaars.

Daß der Menſch ein Geſchöpf Gottes ſey, lehrt die Vernunft, nach denſelben Gründen, nach welchen ſie überhaupt an eine Erſchaffung der Welt, und an einen Schöpfer

scripturae dicta testantur, quod Deus etiam post lapsum nihilo minus sit hominis creator, qui ipsius corpus et animam creet, wobei mit Recht auf die Auslegung des 1ſten Artik. in Luthers Katechismus verwieſen wird. Wie die Concordienformel dieſes mit der Fortpflanzung der Erbſünde vereinte, zeigen die Worte p. 647: massa, ex qua hodie Deus hominem format et fingit, in Adamo corrupta est.

*) Er ſagt Tom. 3. p. 972: scriptura docet, animas propagari, non creari, erklärt aber die Art und Weiſe (p. 1085 ff.) für unbeſtimmbar.

503) Ueber dieſe Hypotheſen ſ. Lactant. de opificio Dei c. 17. 19. Flügge's Geſch. des Glaub. an Unſterbl. 1 Thl. S. 46 ff. 3 Thl. S. 144. ff. Verſuch über den Urſprung der menſchlichen Seelen, allen wahren Pſychol. und Theol. gewidmet. Lpz. 1789. J. Fr. Bertram beſcheidene Prüfung der Meinung von der Präexiſt. oder dem Vorherſeyn menſchl. Seelen in organiſchen Leibern, ſammt einer histor. praexistentianor. Brem. 1741. 8. Beck Comm. hist. decr. p. 346–350.

glaubt. S. §. 86. Daſſelbe ſagt das N. Teſt. Matth. 19, 4. 1 Kor. 11, 9. 15. — Ob urſprünglich nur Ein Paar, oder mehrere entſtanden ſeyen, darüber kann die Vernunft zwar nichts Gewiſſes entſcheiden, doch iſt das Erſtere wahrſcheinlich. Zwar behaupteten die meiſten Urvölker der älteſten Zeit, daß ihr Geſchlecht aus der Erde ihres Landes entſproſſen ſey, und nannten ſich aborigines (γηγενεῖς, αὐτόχθονες); aber zu dieſer Behauptung wurden ſie nicht durch hiſtoriſche Data bewogen (denn kein Menſch kann ſich ſeiner Entſtehung bewußt werden), ſondern theils durch den darauf gegründeten Stolz der Unabhängigkeit von andern Völkern, theils durch die Erfahrung, daß der Menſch im Tode wieder zu Erde wird. Hätte die Erde die Kraft beſeſſen, Menſchen aus ihrem Schooße zu erzeugen, ſo würde ſich doch noch eine ſichere Erfahrung davon erhalten haben, oder wir würden noch jetzt, wenn auch nur ſelten, eine ſolche Erſcheinung erleben *). Der Grund aber, daß man ſchon im graueſten Alterthume in jedem Lande, das man entdeckte, Menſchen gefunden habe, beweiſet nur die Jugend unſrer Geſchichte, und die frühzeitige Ausbreitung der Menſchen. Wichtiger würde es ſeyn, wenn man wirklich, wie in neuern Zeiten behauptet worden iſt, nachweiſen könnte, daß es mehrere Menſchengattungen gebe, welche ſo verſchieden ſeyen an Farbe, Bildung, Geſtalt, Dauerhaftigkeit, natürlichen Anlagen u. ſ. w., daß ſie nicht von Einem Paare abſtammen könnten [504]). Doch dieſe Hypotheſe iſt noch immer

---

*) S. das Muſeum von Jean Paul, 1 Bd. S. 104 ff. Lactantius bemerkt div. inst. II, 12: wenn man ſehe, wie hülflos der Menſch ein ganzes Jahr lang nach ſeiner Geburt ſey; ſo könne man nicht glauben, daß der Menſch, wenn er aus der Erde entſproſſen wäre, hätte leben und emporkommen können.

504) Blumenbach: de varietate generis humani nativa. ed. 3. Gott. 1795. Deſſen Naturgeſchichte 11te Aufl. S. 55 ff. Kant, von den Menſchenracen: in deſſ. vermiſcht. Schriften, herausg. von Tieftrunk, 1 Thl. Nr. 7. 8. Herders Ideen zur Geſch. der Menſchh. 2 Thl. S. 544 f. Kants phyſ. Geographie, 2 Thl.

nicht völlig unter den Anthropologen und Phyſikern ausgemacht. Zwar iſt es wahr, daß die ſchwarze Farbe des Negers jetzt nicht ſowohl vom Klima, als von der Färbung des Malpighiſchen Netzes abhängt, die bei dem Weißen nicht Statt findet, daß die Neger in Europa wieder Neger zeugen, die Weißen aber in den Negerländern Weiße; daß der Amerikaner unter allen Zonen ſeines Landes kupferroth iſt; daß der Araber und Berber in Afrika kein Neger geworden iſt, und daß auch im Baue der Knochen und Schädel bleibende Verſchiedenheiten Statt finden. Dagegen aber läßt ſich wieder ſagen: a) daß ſich die Vermuthung auch nicht widerlegen läßt, daß die Urſachen, welche jetzt die conſtante Verſchiedenheit der Farbe und Geſtaltung hervorbringen, in einer Reihe von tauſendjährigen Miſchungen und Einwirkungen äußerlicher Umſtände hätten erzeugt werden können. Denn die Erfahrung einiger Jahrhunderte, wo dieſe Wirkung nicht, oder ſehr unvollkommen erfolgt iſt, berechtigt noch nicht zu einem ſichern Schluſſe auf die Wirkung derſelben Urſachen in Jahrtauſenden. Auch zeigt b) die Erfahrung an den Thieren und Pflanzen, daß Vermiſchungen, Verpflanzungen in andre Länder und der Einfluß der Kultur conſtante Spielarten deſſelben Geſchlechts hervorbringen, die ſich in der Fortpflanzung reproduciren. Alle Unterſchiede der Menſchenſtämme begründen aber c) nur verſchiedene Spielarten deſſelben Geſchlechts, nicht verſchiedene Geſchlechter. Denn α) pflanzen die aus der Vermiſchung der verſchiedenſten

Königsb. 1802. Bedeutendere Gründe für eine wirkliche Verſchiedenheit der Menſchengattungen ſind zuſammengeſtellt von Mannert in den geograph. Ephemeriden von Bertuch, März 1816. S. 291 ff. und in Rudolphi's Grundriß der Phyſiologie, (Berl. 1821.) 1 Bd. S. 37 ff. Die Abſtammung von Einem Paare iſt aber auch neuerlich wieder mit triftigen Gründen behauptet worden von H. F. Link: die Urwelt und das Alterthum, erläutert durch die Naturkunde, 1 Thl. (Berl. 1821.) S. 117. ff. Gräger in Ballenſtedts Archiv der Urwelt, 4 B. 2 Hft. S. 323 ff. Vergl. Forſters Bemerkungen auf ſeiner Reiſe um die Welt, (Berl. 1783.) S. 226—254.

Völker entſtandenen Kinder ihr Geſchlecht wieder fort, was bei den Baſtarden, welche von wirklich verſchiedenen Thiergeſchlechtern erzeugt werden, (z. B. den Mauleſeln) der Fall nicht iſt. β) Betrifft die Verſchiedenheit der Menſchenſtämme das Zufällige, nicht das Weſentliche. Sie haben alle dieſelben Seelenkräfte, und denſelben innern Bau des Leibes, dieſelben Geſetze der Sinnen- und Vernunfterkenntniß, dieſelben Anlagen und Kräfte; nur der Grad, in welchem ſie dieſe Anlagen beſitzen, Temperament, Geſichtsbildung, Geſtalt und Farbe der Augen, Haare und Naſe u. ſ. w. ſind verſchieden. Nur wenn einem Völkerſtamme die Sprache, oder ein Theil des höhern oder niedern Erkenntnißvermögens, oder ein Theil des Leibes fehlte, oder deren innerer Körperbau von dem gewöhnlichen abwiche, ſo würde man ihn für ein beſondres Geſchlecht und andern Urſprungs als die übrigen Menſchen halten müſſen. Bis jetzt aber hat man davon nichts entdeckt, und aller Unterſchied beruht auf zufälligen Dingen, daher man auch bald 2, bald 4, bald 5, oder auch 7 Menſchenſtämme annahm. — Ueberhaupt aber war es nicht nöthig, mehrere Menſchenpaare zu erſchaffen, da Ein Paar hinreichte, die Erde zu bevölkern *). Die Lehre aber von Einem urſprünglichen Stammpaare der Menſchen iſt nicht nur in der Dogmatik wegen der Lehre von der Erbſünde und der Erlöſung, ſondern auch in andrer Rückſicht wichtig. Denn das Gebot der allgemeinen Menſchenliebe, oder der Kosmopolitismus **), die urſprüngliche Gleich-

*) Auch zeigt die Geſchichte Spuren, daß die Welttheile nach und nach, beſonders von Aſien aus, bevölkert worden ſind, und es finden ſich ſelbſt auffallende Aehnlichkeiten willkürlicher Gebräuche unter den Völkern Afrika's und denen Auſtraliens. Wahrſcheinlich iſt die Bevölkerung der Erde von Aſien (beſonders Hochaſien) ausgegangen, wo ſich die älteſten Staaten und die älteſte Kultur findet, und wo man auch noch jetzt unſre meiſten Hausthiere im Zuſtande der Wildheit antrifft.

**) Lactant. div. inst. V, 10: nam si ab uno homine, quem Deus finxit, omnes orimur, certe consanguinei sumus,

heit aller Menſchen vor Gott, und die Einheit der Beſtimmung aller Menſchen beziehen ſich darauf [505]). Daß es aber ehemals Menſchen gegeben habe, von den jetzigen ganz verſchieden, aber entweder durch Revolutionen untergegangen oder ſonſt ausgeſtorben, iſt eine Hypotheſe, die auf Mißverſtändniſſen beruht und nicht gehörig bewieſen iſt, und hier keine Wichtigkeit hat, da wir nur nach dem Urſprung der noch vorhandenen Völker fragen [506]). Das N. Teſt. behauptet daher auch, oder ſetzt wenigſtens voraus, daß nur Ein Menſchenpaar urſprünglich erſchaffen worden ſey S. Matth. 19, 4. Röm. 5, 12. 15 ff. 1 Tim. 2, 13. Act. 17, 26. 1 Kor. 15, 21. f. 45 ff. Auf welche Weiſe aber die Schöpfung der erſten Menſchen erfolgt ſey, wiſſen wir nicht. Nur ſo viel erhellt aus den Ausdrücken πλάσσειν, κτίζειν, ποιεῖν, deren ſich das N. Teſt.

---

et ideo maximum scelus putandum est, odisse hominem vel nocentem. Mit Unrecht verwirft Haſe (Lehrb. S. 95.) dieſes praktiſche Moment der Lehre, indem „die allgemeine Menſchenliebe nicht auf einem zweifelhaften Stammbaume, ſondern auf Anerkennung des mit uns gleichen göttlichen Lebens, oder der Deſignation dazu, in unſerm Geſchlechte beruhe." Wenigſtens zeigt die Geſchichte der Abſchaffung der Sclaverei in der chriſtlichen Kirche, und des Negerhandels, daß das chriſtliche Dogma, daß das ganze Menſchengeſchlecht einen Stammvater gehabt habe, nicht ohne Wirkung geblieben iſt.

505) Die Hebräer glaubten nach dem A. Teſt. auch die Abſtammung aller Menſchen von einem Menſchenpaare. S. Tob. 8, 6. Weish. 7, 1. 10, 1. Sir. 49, 16. Bruns in einer Abhandl. in Paulus neuem Repertor. 2 Thl. S. 197–209. ſuchte zwar zu beweiſen, daß in der Geneſis die Abſtammung aller Menſchen von Einem Paare nicht behauptet werde, ſondern daß אדם Geneſ. 1, 26. 27. ein nomen appellativum oder collectivum ſey; doch dieſe Meinung hat Juſti in einer Abhandl. in Paulus Memorabil. 5 St. S. 69. ff. (vergl. Storr Dogm. S. 419. f. Bauers Theol. des A. T. S. 227.) hinlänglich widerlegt, indem wenigſtens Geneſ. 2. unläugbar von Einem Paare die Rede iſt, und K. 3, 20. Eva die Mutter aller Lebendigen genannt wird.

506) S. Reinhards Dogm. S. 244. Tacit. Annal. l. 2. c. 24 Juſti, Geſch. des Erdkörpers, S. 313. ff.

bedient (1 Tim. 2, 13. 1 Kor. 11, 9. Matth. 19, 4.), daß der erſte Menſch unmittelbar von Gott erſchaffen, nicht aber durch das Wirken der Naturkräfte hervorgebracht worden iſt.

Was aber im N. Teſt. nicht näher beſtimmt iſt, darüber findet ſich im A. Teſt. Geneſ. I. II. eine genauere Nachricht [507]), welche man aber in neuern Zeiten nicht für wahre Geſchichte, ſondern für ein Philoſophem der Urwelt über die Entſtehung des Menſchen halten wollte [508]). Denn a) finde man bei andern Völkern des Alterthums ähnliche Anthropogonien [509]), und müſſe daraus auf menſchlichen Urſprung dieſer Traditionen ſchließen; b) ſey das Paradies, in welches die Menſchen verſetzt würden, offenbar ein Product poetiſcher Mythologie, c) die Schöpfung des Weibes aber aus einer Ribbe des Mannes (wie auch Leß in ſ. prakt. Dogm. §. 95. zugab) eine poetiſche Fiction, aber eigentlich genommen, der Gottheit nicht würdig, und

---

507) (J. L. Hug) Die moſ. Geſchichte des Menſchen, von ſeinem Urſprunge bis zum Entſtehen der Völker. Frankf. und Leipzig 1793. 8. J. Bergers pract. Einleit. ins A. Teſt. 1 Thl. Eichhorns Urgeſchichte, herausgeg. von Gabler. — Ueber das Paradies und deſſen Flüſſe; ſ. Enkelmanns allgemeine morgenländ. Sagen in der Geneſ., in Henke's Muſ. 2 Bd 4 St. K. Michaeler, das Neueſte über die geographiſche Lage des indiſchen Paradieſes. 3 Thle. Wien 1796. 8. Ph. Buttmann, älteſte Urkunde des Morgenlandes. Berl. 1803. 8. Sickler in Auguſti's theol. Monatsſch. (1801) 1tes und 2tes Heft. — Ueber Hieroglyphik, oder über den Mythos vom erſten Menſchen, von Menke. Im Predig. Journ. für Sachſen 1806. S. 541—557.

508) S. Eichhorns Urgeſchichte von Gabler 2 Thl. Döderleins chriſtl. Religionsunt. 8 Thl. S. 19. Vergl. Ammons summa th. chr. p. 107.

509) S. Diod. Sic. lib. I. c. 7. Plato in Tim. ed. Bip. IX. p. 332 sqq. in sympos. X. p. 201. Lucret. de rerum nat. lib. 2. Ovid. metam. I. v. 76 sqq. Lucian. Promoth. T. 3. sq. Gablers Einleit. zum 2ten Thl. von Eichhorns Urgeſchichte. Fulda in Paulus Memorab. 2 St. S. 102. ff. Henke's Magaz. 2 St. S. 56. ff. Bauers hebr. Mythologie, I. S. 83. ff.

mit dem phyſiſchen Zuſtand des Körpers Adams nicht vereinbar geweſen. d) Endlich aber habe Moſes, wie ſchon §. 90. erinnert wurde, zwei Urkunden vor ſich gehabt, welche mit einander im Widerſpruch ſtänden. Denn nach Geneſ. 1, 11. 12. ſeyen die Pflanzen eher als die Menſchen, nach Kap. 2, 5 ff. aber ſey erſt der Menſch, und dann das Paradies mit ſeinen Bäumen erſchaffen worden. Ferner werde K. 1, 26. 27. Mann und Weib zugleich, aber K. 2, 7 ff. das Weib erſt ſpäter erſchaffen [510]). Es gilt jedoch hier das, was §. 90. über die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte überhaupt erinnert worden iſt. Auch gehört die genauere Beſchreibung des Hergangs der Menſchenſchöpfung nicht zur Religion, ſondern zur Geſchichte; denn nur der allgemeine Satz, welcher der moſaiſchen Erzählung zum Grunde liegt, gehört zur Religion: der Menſch iſt ein Geſchöpf Gottes, deſſen Sichtbares irdiſch, deſſen Unſichtbares (der Geiſt) göttlich iſt (vergl. 1 Kor. 15, 45 ff.). Und dieſer Satz iſt es auch, den das N. Teſt. aus der moſaiſchen Erzählung feſthält (ſ. Epheſ. 5, 23 ff. beſonders V. 30—33. 1 Kor. 15, 45 ff.), welches ſich auch der Schöpfung des Weibes aus dem Manne als eines Beweiſes κατ' ἄνθρωπον bedient, um einige Regeln des Wohlſtandes (1 Kor. 11, 8. 9. 1 Tim. 2, 11—15.) und der Billigkeit (Matth. 19, 5.) einzuſchärfen.

---

510) Ammons bibl. Theol. 1 Bd. S. 279. — Storr (Dogm. S. 421.) meint, die Schöpfung des Weibes aus einer Ribbe des Mannes habe die neugeſchaffenen Menſchen auf eine lebhafte Weiſe an ihre gegenſeitigen Pflichten erinnern ſollen, und verweiſet auf Gen. 2, 24. Matth. 19, 5. 6. Eph. 5, 28--33. 1 Tim. 2, 12. 13. 1. Kor. 11, 8. 9. Nach Gen. 2, 23. 24. aber ſollte man eher ſchließen, daß dieſe Erzählung entweder die Stärke des Geſchlechtstriebes, mit welcher das männliche Geſchlecht an das weibliche gefeſſelt iſt, erklären, oder das orientaliſche Vorurtheil, als ob das Weib von ſchlechterer Maſſe ſey, als der Mann, und ihm daher dienen müſſe, widerlegen ſolle. Doch konnte man auch daraus, daß das Weib aus der Maſſe des Mannes gebildet wurde, die Herrſchaft des letztern über das Weib folgern wollen.

Bei dieſer Anſicht der moſ. Anthropogonie verliert die Hypotheſe Peyrere's, daß die Erzählung Gen. 1, 27. ſich auf die lange vor Adam erſchaffenen Stammväter der heidniſchen Nationen beziehe, und Gen. 2, 7. erſt von der Schöpfung Adams, als des Stammvaters der Juden, die Rede ſey, alles Gewicht, ſo wie die Vermuthung Irwings, daß Adam bei einer großen Ueberſchwemmung allein gerettet, und der neue Stammvater der Menſchen geworden ſey [511].

§. 115.

3) Lehre der Schrift von den Vollkommenheiten der erſten Menſchen, oder dem Ebenbilde Gottes.

Die kirchliche Lehre von der urſprünglichen Beſchaffenheit der erſtgeſchaffenen Menſchen ſuchte man zunächſt aus einigen Stellen der Geneſis zu beweiſen. Doch abgeſehen davon, was gegen die hiſtoriſche und dogmatiſche Geltung der erſten Kapitel im Moſes erinnert worden iſt, ſo iſt auch wirklich die kirchliche Lehre vom Ebenbilde Gottes aus den moſaiſchen Schriften gar nicht zu erweiſen [512]. — Man glaubte ſonſt, den vollen Beweis zu

---

511) Is. la Peyrere praeadamitae s. exercit. super vers. 12—14. Cap. V. ep. ad Roman. 1655. Der Streit iſt erzählt in Grapii theol. rec. controv. P. II. cap. IV. p. 100 sqq. Vergl. Calov syst. locor. th. III. p. 1041. Henke's Magaz. 4 Bd. 2 St. Peyrere behauptete ἄχρι νόμου Röm. 5, 13. ſey nicht vom Geſetze Moſis, ſondern Adams zu verſtehen, woraus folge, daß vor Adam ſchon in allen Welttheilen Menſchen geweſen ſeyn müßten. — Irwing über den Urſprung der Erkenntniß der Wahrheit und der Wiſſenſchaften. Berlin 1781. Hinlängliche Widerlegung dieſer Träume ſ. in Velthuſen fortgeſ. Nachforſch. über die chriſtl. Rel. S. 46 ff.

512) S. die gründliche commentatio, qua notio cognationis Dei hominumque in libro Geneseos expressa indagatur, auct. Henr. Aug. Schott, Jen. 1813. 8. (vorher als zwei akademiſche Gelegenheitsſchriften erſchienen). Außerdem Ammons bibl. Theol. 3 Th. S. 284 ff. Junge in ſ. theol. und philoſ. Auff.

haben, weil Geneſ. 1, 26. f. geſagt wird, Gott habe den Menſchen nach (beſſer mit) ſeinem Ebenbilde erſchaffen; und nahm dieſes Wort willkürlich ſogleich in dem Sinne der Dogmatik. Aber a) haben die neuern Ausleger (Gabler, Eichhorn, Ammon, Schott u. a.) es ſehr wahrſcheinlich gemacht, daß bei אֱלֹהִים nicht allein an Gott, ſondern auch an die Engel zu denken iſt; b) daß die Menſchen deßwegen mit dem Ebenbilde der Elohim erſchaffen genannt werden, weil ſie dieſen in Rückſicht ihrer äußerlichen, beſonders aufrechten Geſtalt ähnlich gedacht wurden, und weil ihnen, als den ſichtbaren Repräſentanten Gottes die Herrſchaft über alles Erſchaffene (imperium in res creatas) ertheilt worden ſey. Dieſes erhellt auch daraus: daß nach Gen. 5, 1—3. 9, 6. dieſes Ebenbild Gottes durch den ſogenannten Sündenfall nicht verloren gegangen iſt, was doch, wenn dieſes Wort bei Moſes im Sinne der Dogmatik ſtände, angenommen werden müßte. (S. Sündenfall.) Auch Jak. 3, 9. ſagt, daß die Menſchen das Ebenbild Gottes noch immer an ſich haben [513]).

Das Wort: „Ebenbild Gottes" ſteht alſo bei Moſes nicht im dogmatiſchen Sinne, und er lehrt auch nicht das, was die ſymb. Bücher von den urſprünglichen Vollkommenheiten des Menſchen behaupten. Von dem aequali temperamento qualitatum corporis ſagt Moſes nichts, und eben ſo wenig ſagt er beſtimmt, welche intellectuelle und moraliſche Fähigkeiten der Menſch erhalten habe. Zwar

---

2 St. 1. Abh. Töllner theol. Unterſuch. 2 Bd. 1 St. Jeruſalems Betracht. ꝛc. 2 Th. S. 474 ff. — Beiträge zur Beförd. des vern. Denk. ꝛc. 15 Hft. S. 145 ff. — Vergl. die Anmerk. 507. angef. Schriften.

513) Wenn es aber Geneſ. 5, 3. heißt, Adam habe Kinder gezeugt, ſeinem Bilde ähnlich; ſo folgt daraus nicht, daß er Gottes Ebenbild nicht mehr geweſen ſey: denn es müßte ja erſt ſchon bewieſen ſeyn, daß er das göttl. Ebenbild verloren gehabt habe. Beſaß er es noch, ſo heißen die Worte nur: ſeine Kinder waren ihm ähnlich; beſaßen alſo das Ebenbild Gottes, wie er es beſaß.

glaubte man aus der Drohung Gen. 2, 17. 3, 3. 4. folgern zu müſſen, daß die Menſchen, wenn ſie nicht geſündigt hätten, dem Tode nicht unterworfen geweſen ſeyn würden; aber dieſe Drohung ſagt nicht, daß ſie ſterblich werden *), ſondern daß ſie an dem Tage ihres Vergehens ſterben, alſo durch einen frühzeitigen Tod geſtraft werden würden. Denn aus V. 19. ſieht man offenbar, daß Moſes den Tod überhaupt nicht als eine Strafe, ſondern als nothwendige Folge der Beſtandtheile des menſchlichen Körpers betrachtete. Die angedrohte Strafe aber wurde nach Gen. 3, 22 f. dadurch vollzogen, daß die erſten Menſchen nicht mehr von dem Baume des Lebens eſſen durften, deſſen Früchte das Leben, wenn auch nicht ewig (denn לְעֹלָם drückt nicht den metaphyſiſchen Begriff der Ewigkeit aus), doch wenigſtens lange Zeit erhalten haben würden.

Von einer beſondern Vollkommenheit des Verſtandes und Willens der erſten Menſchen, welche durch den Fall verloren worden ſey, hat die moſaiſche Erzählung gar nichts; denn die sapientia in spiritualibus liegt doch nimmermehr in Geneſ. 2, 20. Vielmehr ſcheint der Verfaſſer Kap. 3. eine höhere Weisheit der erſten Menſchen von dem Genuß der Früchte des verbotenen Baums abzuleiten, und als deren Beweis anzuführen, daß die erſten Menſchen V. 7. nun erkannten, daß ſie nackend waren (ſ. beſonders V. 11.), und ſich nach V. 12. 13. wohl zu entſchuldigen wußten [514]).

---

*) מוֹת תָּמוּת K. 2, 17. überſetzt man: „necessitati moriendi obnoxius fies," aber ohne Grund; vielmehr iſt es nach einem bekannten Hebraismus ſo viel als: certissime oder illico morieris.

514) Die vorhin gedachten Gelehrten erklären die moſ. Erzählung ſo: der Menſch ſey durch die Früchte des Lebensbaums unſterblich und darin den Elohim gleich geweſen, habe aber auch durch den Genuß der Früchte des Baums der Erkenntniß die Weisheit der Elohim erlangt. Um nun dieſen nicht ganz gleich zu ſeyn, ſey er von Gott aus dem Paradieſe getrieben, und durch Berau=

Beſtimmter glaubte man dieſes alles aus den Stellen des N. Teſt. beweiſen zu können, wo von Erneuerung des göttlichen Ebenbildes die Rede iſt, indem daraus erhelle, daß das göttliche Ebenbild vor dem Falle eben darin beſtanden haben müſſe, worin die Erneuerung deſſelben nach dem Falle geſetzt werde. Nun wird zwar der Menſch im N. Teſt. in ſofern ein Ebenbild Gottes genannt, in wiefern er Vernunft und Tugend beſitzt, und die Kraft dazu ausbildet, und Veredlung zur Gottähnlichkeit durch Ausbildung ſeiner geiſtigen Kräfte wird als ſeine Beſtimmung dargeſtellt (ſ. Eph. 4, 24. Kol. 3, 9. 2 Petr. 1, 3. 1. Petr. 1, 15. Matth. 5, 48.): aber von dem urſprünglichen Zuſtande des erſten Menſchenpaares iſt in den Stellen Eph. 4, 24. Kol. 3, 9. 10. nicht die Rede. Denn nicht dieſer Zuſtand, ſondern der traurige Zuſtand der Chriſten vor ihrer Bekehrung zum Chriſtenthume iſt es, auf den der Apoſtel Rückſicht nimmt. Ἀνανεοῦσθαι heißt alſo nicht wiederherſtellen das Alte und Urſprüngliche, ſondern ſchlechthin: ein neuer, vom vorigen verſchiedener, ein *καινὸς ἄνθρωπος*, wie es Eph. 4. V. 24. heißt, werden; denn *ἀνά* in den zuſammengeſetzten Zeitwörtern bezeichnet, beſonders bei denen, die ein Werden ausdrücken, ſehr

---

bung des Lebensbaums dem Alter und frühen Tode unterworfen worden. Dieſe Anſicht der Sache war auch der gemeinen Meinung der Juden gemäß. Joſephus Arch. I. 1. weiß von der Unſterblichkeit der erſten Menſchen nichts, ſchreibt aber dem Adam und allen Patriarchen (nach dem Falle) eine außerordentliche Weisheit und Kenntniß aller Künſte und Wiſſenſchaften zu. S. Bretſchneider theol. Jos. p. 14. und 46. Daſſelbe lehren die Pseudepigrapha des A. T. (Fabr. Vol. I. unter Adam), welche von einer verlornen Weisheit und Unſterblichkeit der erſten Menſchen nichts enthalten. Vergl. Sir. Kap. 44. und Brucker hist. cr. phil. I. p. 52. sq. Nach Sirach Kap. 17, 1–8. iſt das Ebenbild Gottes die Kraft, über alles Erſchaffene zu herrſchen. Nach Weish. 2, 23. war der Menſch urſprünglich nicht zum Tode geboren, ſondern wurde erſt durch den Sündenfall ihm unterworfen. Philo hat hierüber andre Begriffe, welche nicht die ſeiner übrigen jüdiſchen Zeitgenoſſen waren. S. Stahl in Eichhorns Bibl. 4 B. S. 866 ff.

häufig das Aufſtrebende, Emporkommende, wie in ἀναθάλλειν, ἀνάγειν, ἀναβαίνειν und vielen andern, ſo daß auch ἀνακαινόω, ἀνανεόω iſt: etwas Neues aufbilden. Denn ſollte ἀνανεοῦσθαι heißen: das Urſprüngliche, Alte, wiederherſtellen, ſo würde dieſer Ausdruck, da die Leſer des Apoſtels die verlornen Vollkommenheiten der erſten Menſchen nicht beſitzen konnten, ohne Sinn ſeyn. Auch ſehen wir aus Jak. 3, 9. und 1 Kor. 11, 7., daß die Verf. des N. T. bei dem Ausdruck Ebenbild Gottes weder an die Vollkommenheiten im Stande der Unſchuld, noch überhaupt an etwas Verlornes gedacht haben; denn hier wird dem Menſchen überhaupt noch das Ebenbild Gottes beigelegt, und Paulus 1 Kor. 11, 7. insbeſondre denkt dabei an die Herrſchaft des Menſchen, daher er auch daſelbſt nur den Mann εἰκόνα καὶ δόξαν (d. i. εἰκόνα τῆς δόξης) θεοῦ, das Weib aber δόξαν ἀνδρός nennt, weil nach morgenländiſchen Sitten (denn Paulus gibt hier bloß temporelle Regeln des Wohlſtandes) das Weib an dem Regimente keinen Antheil hatte [515]). In der Stelle 2 Kor. 3, 18. aber bezieht ſich εἰκών nicht auf Gott, ſondern auf Jeſum, und es iſt daher nicht von einem göttlichen Ebenbilde die Rede. — Nur eine Stelle im N. Teſt. kann mit Grund für die kirchliche Lehre angeführt werden, Röm. 5, 12 ff. — Hier ſagt Paulus: durch Adam ſey (V. 12.) Sünde und Tod entſtanden, und zu allen Völkern gekommen, und zwar (V. 17—19.) wegen

515) Da Paulus hier beſtimmt δόξαν θεοῦ und δόξ. ἀνδρός ſich entgegenſetzt, ſo ſpricht er erſtere dem Weibe ab. Schon hieraus erhellt, daß man hier εἰκών nicht in dogmatiſchem Sinne zu nehmen hat, und nicht mit den Socinianern und Arminianern dem Weibe das göttliche Ebenbild abſprechen dürfe; was auch ſchon (nach Euſeb. hist. eccl. 4, 29.) ehemals die Enkratiten und Severianer thaten. Geneſ. 1, 26. und 9, 6. ſpricht von beiden Geſchlechtern. Der Sinn der Pauliniſchen Stelle iſt: der Mann iſt das Bild der Majeſtät des Weltherrſchers, weil ihm, vermöge der phyſiſchen Stärke, das Regieren und Schützen zukommt; das Weib aber iſt das Bild der Herrlichkeit des Mannes, weil ſie, von ſchwächerer Kraft und zum Gebähren und Pflegen der Kinder beſtimmt, unter dem Schutz und der Leitung des Mannes lebt.

des ſtrafbaren Ungehorſams des erſten Menſchen. Bei dieſer Behauptung liegt der Gedanke zum Grunde, daß Adam vorher in einem Zuſtande lebte, wo er der ἁμαρτία und dem θανάτῳ nicht unterworfen war, und daß dieſer glückliche Zuſtand nicht nur bei Adam, ſondern auch bei ſeinen Nachkommen fortdauern ſollte. Aus V. 18. und 21. ſieht man zugleich, daß die Freiheit vom Tode eine Belohnung der fortdauernden ſittlichen Unſchuld ſeyn ſollte, der θάνατος aber eine Strafe iſt für die Sünde, welcher ſich die Menſchen ergeben haben. Vergl. Jak. 1, 15. 1 Kor. 15, 56. Der Sache nach ſcheint alſo das Weſentliche der kirchlichen Lehre in dieſer Stelle zu liegen, obgleich Paulus jenen urſprünglichen Zuſtand der Menſchen nicht das Ebenbild Gottes nennt. Wenn nämlich der Apoſtel es für möglich hielt, daß Adam ohne Sünde bleiben konnte, ſo mußte er ihm rectam rationem (d. h. die Fähigkeit Gott und die Pflicht zu erkennen, und beide über alles zu lieben), weil ohne dieſe keine wahre Tugend ſtatt finden kann, und eben ſo auch liberum arbitrium, d. h. das Vermögen, dieſer vernünftigen Einſicht zu folgen, zuſchreiben, doch beides nur als Anlage, nicht als entwickelte Fähigkeit oder actuelle Vollkommenheit. Unter dem θάνατος verſteht er aber nicht den Verluſt einer Unſterblichkeit des Leibes, die er entweder als eine Eigenſchaft des menſchlichen Körpers, oder als ein beſonderes Geſchenk der Güte Gottes betrachtet hatte; ſondern den Zuſtand des Todtſeyns im Hades nach dem Tode, der dem Leben entgegenſtehet, ſ. v. 21.; er folgt alſo dem bekannten jüdiſchen Sprachgebrauche, nach welchem der Zuſtand im Hades als ein Gegenſatz des Lebens, als Tod, betrachtet wurde, von dem nur einige wenige Fromme, wie Henoch, Moſes, Elias, durch eine Aufnahme zu Gott, befreiet gedacht wurden. Nicht alſo ein ewiges Leben auf der Erde, oder eine Unſterblichkeit des Körpers, iſt nach des Apoſtels Meinung durch die Sünde verloren worden, ſondern der Zuſtand des Lebens bei Gott nach dem Geſtorbenſeyn. Darum iſt ihm auch die Erlöſung durch Chriſtum eine Erlöſung vom Zuſtande

des Todtſeyns (im Hades) zum Leben bei Gott. Das Ausführlichere hierüber ſ. in der Lehre von der Erlöſung vom Tode. Hier ſey nur bemerkt, daß der leibliche Tod ſchon im ganzen alten Teſt. als eine natürliche, urſprüngliche Einrichtung des Schöpfers vorgeſtellt wird; Geneſ. 3, 19. 18, 27. Hiob 10, 9. 30, 23. Pſ. 89, 49. 90, 3. 104, 29. Pred. 3, 20. 7, 2. 12, 7. Sir. 14, 18 f. 17, 1. 1, 31. 40, 11. 41, 5. Nur eine unbeſtimmte Aeußerung im Sirach (Kap. 25, 24.) und im Buche der Weisheit (Kap. 2, 24.) ſcheint etwas Anderes auszuſagen. In der letztern aber iſt ohnſtreitig nicht vom leiblichen, ſondern vom 2ten Tode, wie ihn die Apokalypſe nennt, die Rede, wie ſchon daraus erhellt, daß Kap. 1, 15. die Frommen als dem *θανάτῳ* nicht unterworfen, Kap. 1, 12. 16. 2, 24. die Gottloſen aber als denſelben über ſich herbeiführend vorgeſtellt werden. Der Körper heißt daher auch Weish. 9, 15. ein ſeiner Natur nach ſterblicher. Auch Paulus betrachtet nun den Tod des Leibes als etwas Natürliches, nicht aber als etwas als Strafe Entſtandenes, wenn er 1 Kor. 15, 35—38. behauptet, der Leib, als das Saamenkorn eines neuen himmliſchen Leibes, müſſe abſterben, wenn wir zur Auferſtehung gelangen wollten; wenn er V. 42—50 den jetzigen Körper einen *ψυχικόν, φθαρτόν, χοϊκόν* nennt, der (v. 53 f.) nicht zum Himmel eingehen könne. Daſſelbe ſagt 2 Kor. 5, 1—4., wo der Körper ein die Seele drückendes irdiſches *σκῆνος* (Weish. 9, 15.) genannt wird, deſſen Auflöſung der Apoſtel Röm. 8, 21—23. als eine Wohlthat betrachtet. S. auch 2 Petr. 1, 13. Und wenn Hebr. 11, 13 f. das Leben eine Wallfahrt genannt und Kap. 4. mit dem Zuge der Iſraeliten durch die Wüſte nach dem eigentlichen Vaterlande, Kanaan, verglichen wird, ſo liegt darin nothwendig, daß das irdiſche Leben ſeiner Beſtimmung nach kein ewiges ſeyn ſolle. Der *θάνατος* daher, den Paulus Röm. 5, 12 ff. u. 1 Kor. 14, 21. 22. als etwas durch Adam Entſtandenes bezeichnet, kann nicht der leibliche Tod ſeyn, in welchem Falle auch die Stellen, wo der *θάνατος* als Folge der Sünde dar-

geſtellt wird, keinen ſchicklichen Sinn geben würden, ſondern es iſt der Zuſtand des Todtſeyns im Hades *). Von einer Unſterblichkeit des Leibes iſt alſo beim Apoſtel nicht die Rede [516]), und noch weniger rechnete er ſie zum göttlichen Ebenbilde, ſondern alles, was ſich aus dem N. Teſt. für die kirchliche Lehre von den geiſtigen Vollkommenheiten der erſten Menſchen ergibt, iſt die Behauptung des Apoſtels, daß die erſten Menſchen im Anfange ohne Sünde waren, und ohne Sünde bleiben ſollten und konnten; und daß ſie um der Sünde willen dem Zuſtande des Todes im Hades unterworfen ſeyen. (Hierüber ſ. Erlöſung.)

Aus dieſer Behauptung des Apoſtels ergibt ſich auch, daß die urſprüngliche Beſtimmung des Menſchen keine andre ſeyn konnte, als die ihm gegebenen Kräfte und Anlagen ſowohl des Leibes als des Geiſtes nach den Geſetzen des Wahren, Guten und Schönen zu entwickeln und zu gebrauchen, und dadurch eines höhern und ſeligern Daſeyns würdig und für daſſelbe fähig zu werden. Damit ſtimmen auch andre Ausſprüche des N. T. überein, (Matth. 5, 9. v. 43 ff. Luk. 6, 35 f. 1 Kor. 14, 20. Eph. 4, 24. 5, 1. Kol. 3, 10. Jak. 1, 4. 1 Petr. 1, 15. 16. 1 Joh.

---

*) S. meine Abhandl. über den Ideengang und die Dogmatik des Briefs an die Römer, in der Oppoſitionsſchrift, 7 B. S. 515. ff. Beſonders S. 537 ff.

516) Auch in Zoroaſters Schriften wird dem erſten Menſchenpaare vor ihrer Verführung keine Unſterblichkeit des Körpers zugeſchrieben. Eben ſo wenig von Joſephus, der antiq. 1, 1. 4. in der moſaiſchen Stelle bloß eine Verkürzung des Lebens und frühere Herbeiführung des Alters durch Arbeit und Sorgen findet. — Die ſibylliniſchen Orakel ſagen, daß die Menſchen, ehe ſie ſich mit Sünden befleckt hätten, eines langen Lebens ſich zu erfreuen gehabt hätten, und nur geſtorben wären ὡς δεδμημένοι ὕπνῳ; daß ſie aber zur Strafe für die Laſterhaftigkeit, der ſie ſich ergeben hätten, einer ſtrengern Todesart unterworfen, und nun in den Hades gekommen wären, in welchen Adam zuerſt eingegangen ſey. Der letztere Zuſatz ſcheint vorauszuſetzen, daß die Menſchen ohne die Sünde nicht in den Hades nach dem Tode gekommen ſeyn würden. S. Fabricii Cod. Pseudepigr. I. p. 231.

1, 6. 7. 2, 3–6. 3, 1. 2.) ſo wie es auch aus der Natur der Sache folgt. Die Beſtimmung eines jeden Weſens wird nämlich bedingt durch die ihm ertheilten Anlagen und Kräfte: denn es iſt nicht möglich, daß es etwas anderes nach dem Willen des Schöpfers werden ſoll, als das, was es nach demſelben Willen, vermöge der ihm gegebenen Natur, werden kann. Da nun der Menſch Körper und Geiſt hat, ſo muß ſich auch ſeine Beſtimmung auf beides erſtrecken. Er muß alſo entwickeln und brauchen die Kraft und Anlage zum Leben, zum Wirken, zum Genießen, zum Leiden; er muß aber alles dieſes unter das Geſetz der Vollkommenheit ſtellen, welches für ihn unbedingt das höchſte iſt; und indem er dieſes thut, bereitet er ſich zugleich würdig vor auf eine beſſere Welt. Sehr wahr ſagt Knapp (Vorleſ. 1 B. S. 305.): „Man kann es als einen Grundſatz annehmen, daß der rechte Genuß und die zweckmäßige Anwendung dieſes Lebens die beſte Vorbereitung zum Glück des künftigen Lebens iſt; und auf der andern Seite, daß die beſtändige, eifrige Bemühung, in jener Welt glücklich zu werden, das beſte Mittel iſt, es auch in dieſer Welt ſchon zu ſeyn, vergl. 1 Joh. 3, 2 f." Da aber die geiſtigen Kräfte des Menſchen, wodurch er des Wahren, Guten und Schönen fähig wird, unbedingt den Vorzug verdienen, und den Charakter des Menſchlichen beſtimmen, auch der Menſch nur durch ſie das Ebenbild Gottes iſt; ſo hat das Geiſtige in uns eine abſolute, das Körperliche aber nur eine relative Beſtimmung; jenes daher eine Würde, dieſes einen Werth; mithin ſind auch die Geſetze und Forderungen der vernünftigen Natur die Regel unſers Thuns und Verhaltens, und gehen den Anſprüchen (Trieben) der ſinnlichen Natur unbedingt vor.

§. 116.

Dogmatiſche und rationale Beurtheilung der kirchlichen Lehre von den urſprünglichen Vollkommenheiten der erſten Menſchen.

Für das, was die kirchliche Lehre unter justitia originalis und imago Dei verſteht, ſind beide Ausdrücke unbe-

quem. Denn die Aehnlichkeit mit Gott kann ſich nur auf den Beſitz der Vernunft, nicht auf deren diſcurſiven Gebrauch, der in Gott nicht ſtatt findet, im Menſchen aber die Hauptſache iſt, gründen, und das aequale temperamentum qualitatum corporis, oder das richtige Verhältniß der Sinnlichkeit, findet in Gott gar nichts Analoges. Justitia originalis aber bezeichnet eine Angemeſſenheit des Menſchen zu göttlichen Forderungen, die, wenn ſie als eine bloße urſprüngliche Fähigkeit zum Gehorſam gedacht wird, ein Werk Gottes iſt, und den Namen „Gerechtigkeit“ nicht führen kann; wenn ſie aber als Erfolg der Selbſtthätigkeit angeſehen wird, nicht mehr etwas Urſprüngliches iſt.

Was die Lehre ſelbſt betrifft, ſo hängt ſie nur mit dem Lehrſtück von der Erbſünde zuſammen. Da dieſe nicht als etwas Urſprüngliches, und bei der Schöpfung Gegebenes, ſondern als etwas in der Zeit durch Schuld der Menſchen Entſtandenes betrachtet wird; ſo folgt von ſelbſt, daß es eine Zeit gegeben haben müſſe, wo die Menſchen die Erbſünde noch nicht hatten, alſo den Strafen derſelben noch nicht unterworfen waren, und dieſe Zeit nannte man den Stand der Unſchuld. In wiefern durch die Erbſünde etwas Urſprüngliches verloren gegangen ſeyn ſoll, ſo muß dieſes Urſprüngliche, als Gegenſatz des Gegenwärtigen, beſtimmt werden. Dieſes wird noch nothwendiger, ſobald man mit der Kirche annimmt, daß durch Zurechnung des adamitiſchen Vergehens dem erſten Menſchen und ſeinen Nachkommen die urſprüngliche Vollkommenheit zur Strafe entzogen worden ſey. Die Nothwendigkeit dieſes Lehrſtücks für das Syſtem hängt alſo davon ab, welche Vorſtellung man ſich nach der Lehre von der Erbſünde von dem gegenwärtigen Mangel urſprünglicher Vollkommenheit zu machen habe. Denn wenn die Lehre von der Erbſünde ſo zu modificiren ſeyn ſollte, daß es der Annahme einer justitia originalis nicht bedürfte; ſo fiele das Intereſſe dieſes Lehrſtücks für die Dogmatik weg, da die Erzählung der Geneſis, von welcher die kirchlichen Theologen ausgingen, chriſtlichen Religionslehren nicht zu Grunde

liegen kann. — In der Verbindung mit der Lehre von der Erbſünde erſcheint dieſes Lehrſtück auch als Theodicee, indem es die Sünde nicht als etwas urſprünglich Gegebenes, ſondern aus dem menſchlichen Willen in der Zeit Hervorgegangenes darſtellt. Daß es aber dieſes Lehrſtücks zum Behufe der Theodicee nicht bedarf, ergibt ſich aus §. 97.

Was die Vernunft betrifft, ſo kann ſie mit der kirchlichen Theorie 1) eine Unſterblichkeit des menſchlichen Leibes auf keine Weiſe annehmen; nicht als Eigenſchaft des Körpers, weil es einen Widerſpruch enthält, etwas, das ſeiner Natur nach der Auflöſung des Todes nothwendig unterworfen iſt, als unſterblich, dieſer Auflöſung nicht unterworfen, zu denken, und Gott nicht widerſprechende Eigenſchaften in einem Dinge vereinigen kann; auch nicht als beneficium gratiae divinae, weil es dem Begriffe der göttlichen Weisheit entgegen iſt, eine natürliche Einrichtung zu treffen, um ſie aufzuheben. Da es nämlich nach der kirchlichen Lehre ſein Wille war, daß die Menſchen in der justitia originali verharren ſollten; ſo müßte es auch ſein Wille geweſen ſeyn, daß ſie nie ſterben ſollten. Da er aber ihren Körper ſo erſchuf, daß der Tod unvermeidlich iſt; ſo müßte es ſein Wille geweſen ſeyn, das von ihm gegebene Geſetz des Sterbens durch eine fortgehende Aufhebung nicht zur Wirklichkeit kommen zu laſſen. Dieß widerſpräche aber ſeiner Weisheit. Es müßte alſo der menſchliche Körper urſprünglich ſo eingerichtet geweſen ſeyn, daß die Nothwendigkeit des Todes ausgeſchloſſen geweſen wäre; dann aber hätte er ein weſentlich andrer Körper ſeyn müſſen, was doch nicht angenommen werden kann, und wogegen ſebſt Geneſ. 1—3. zeugt, wo der Leib des Menſchen als ein von Erde erbauter, von irdiſchen Dingen zu nährender, zur Fortpflanzung geſchickter, mithin ſterblicher Leib beſchrieben wird.

Für eben ſo unmöglich muß es 2) die Vernunft halten, daß die erſten Menſchen eine habituelle Weisheit und Heiligkeit beſeſſen hätten, oder daß dieſe Eigenſchaften

nicht bloß Fähigkeiten oder Kräfte, ſondern Fertigkeiten geweſen ſeyen. Denn es iſt unmöglich, daß Fertigkeit ohne Uebung gedacht werde. Da ſich die Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen erſt an der Mannigfaltigkeit des Lebens und ſeiner Verhältniſſe (die bei dem erſten Menſchenpaare noch nicht vorhanden war) entwickelt, und die Uebung deſſelben oder die Tugend, gleichfalls nicht ohne dieſelbe Mannigfaltigkeit der Verhältniſſe, als der Objecte, auf welche die Erkenntniß anzuwenden iſt, gedacht werden kann; ſo iſt klar, daß die recta ratio ſowohl als das liberum arbitrium in den erſten Menſchen nur als eine noch ganz unentwickelte, nur erſt auf die Entwickelung harrende Kraft angeſehen werden kann. Und wollte man auch annehmen, daß ihre Vernunft durch Offenbarung (Umgang mit Gott) zur Kenntniß Gottes gebildet, und ihr Herz zur Liebe zu ihm erweckt worden ſey; ſo konnte dieſe Erkenntniß von ihnen doch nur erſt an der Welt, durch die Vergleichung mit ihr begriffen werden (weil ſonſt die Vorſtellungen von Schöpfermacht, Weisheit, Güte, Heiligkeit nur dunkel und inhaltsarm ſeyn konnten), und hätte nur das Gebiet der Pflichten gegen Gott, nicht aber die Erkenntniß und Uebung des Wahren und Guten in Hinſicht der irdiſchen Verhältniſſe und Verbindungen umfaſſen können.

Aber 3) das muß die Vernunft von Gottes Weisheit und Güte nothwendig erwarten, daß er das Menſchenpaar, welches unmittelbar aus ſeiner Hand kam, und das Stammpaar des ganzen Geſchlechts werden ſollte, in keinem Stücke mangelhaft, ſondern als das vollkommenſte in ſeiner Art werde erſchaffen haben. Denn das erſte Menſchenpaar war das Mittel für den Zweck, den Gott durch die Exiſtenz von Menſchen erreichen wollte. Gott wählt aber nur Mittel, die ſeinem Zwecke entſprechen. Der Zweck, zu dem Gott die Menſchen ſchuf, gibt die **Beſtimmung** des Menſchen [517]. Dieſe wird, wie bei jedem

517) Beſtimmung überhaupt iſt das angeordnete Verhältniß eines Dinges zu ſeinem Zweck. Die Menſchen haben eine doppelte

Weſen, durch die gegebenen Kräfte und Anlagen beſtimmt, und in der vollen Entwickelung derſelben erfüllt. Der Leib hat alſo nur eine relative Beſtimmung fürs irdiſche Leben, darum ſoll er dem Geſetze der Seele (oder der Vernunft im weiteſten Sinne) unterworfen ſeyn, und die Beſtimmung des Menſchen iſt, ſich zur Kenntniß und Liebe des Wahren, Guten und Schönen zu bilden, und dieſe Erkenntniß zur unveränderlichen Regel ſeiner ganzen Thätigkeit zu erheben. — Die Vernunft muß alſo annehmen, daß das erſte Menſchenpaar den vollkommenſten Leib gehabt habe, alſo eine Vollkommenheit, nach welcher der Leib Schönheit, Geſundheit, beſonders aber eine ſolche glückliche Temperatur aller natürlichen Triebe beſaß, daß dieſe im Gleichgewichte ſtehend, von der Vernunft beherrſcht werden konnten (aequale temperam. qualit. corporis); — deßgleichen die vollkommenſte Seele, d. i. eine Seele, welche zur Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen, und zum Handeln nach dieſer Erkenntniß die geſchickteſte war (recta ratio und liberum arbitrium, als Anlage). Sie erkennt alſo einen Stand der Unſchuld der erſten Menſchen an,

---

Beſtimmung, eine generiſche, als ſelbſtſtändiges Geſchlecht, und eine kosmiſche, als Theil des Weltalls. Vermöge der Idee der Unſterblichkeit iſt ihre Beſtimmung eine relative für ihr irdiſches Daſeyn, und eine abſolute für alles Seyn überhaupt. — Ueber die Beſtimmung des Menſchen verdienen genannt zu werden: J. J. Spalding, von der Beſtimmung des Menſchen. Neue verm. Aufl. 1794. 8. Vergl. mit J. G. Gruber, über die Beſtimmung des Menſchen. Zür. und Leipz. 2 Thle. 2. Aufl. 1809. 8. — J. G. Töllners theol. Unterſuchungen, 1 Thl. 2 St. — J. G. Fichte, die Beſtimmung des Menſchen, Berl. 1800. 8., vergl. mit den Gegenbemerkungen von C. C. A. Schmid in ſeinen Aufſätzen philoſ. und theol. Inhalts. 1 Bd. (Jen. 1802. 8.) — Ueber den Menſchen überhaupt: D. Hume, über die menſchl. Natur. A. d. Engl. nebſt krit. Verſuchen zu Beurtheilung dieſes Werks von L. H. Jakob. 3 B. Halle 1790—92. 8. F. C. W. Grävell, der Menſch; eine Unterſuchung für gebildete Leſer. Berlin 1815. 3 Aufl. 1818. 8. Dr. Th. A. Suabediſſen, die Betracht. des Menſchen, 2 Thl. Kaſſel 1815. 8.

wenn man darunter nicht bloß etwas Negatives (die Abweſenheit der Sünde), ſondern etwas Poſitives verſteht, einen Zuſtand des Vermögens, der Fähigkeit.

Das Urtheil der Vernunft aber über des Apoſtels Paulus Lehre, daß der Menſch in einen Zuſtand von Sündhaftigkeit gerathen ſey, durch welchen er des Lebens nach dem Tode verluſtig, und zur Strafe dem Zuſtande eines dem Tode gleichen, unſeligen Lebens im Hades unterworfen worden ſey, kann nur in Verbindung mit dem Urtheile über die Lehre von der Erbſünde überhaupt gegeben werden. (S. 2 Th.)

§. 117.

Ueberblick der Geſchichte des Dogma's von der urſprünglichen Vollkommenheit der erſten Menſchen.

Die Kirchenväter lehrten zwar mit der Schrift, daß der Menſch nach Gottes Bilde erſchaffen ſey; aber ſie erklärten dieſes verſchieden. Der Geneſ. 1, 26. befindliche doppelte Ausdruck εἰκών und ὁμοίωσις, imago und similitudo, gab ihnen Veranlaſſung, zwiſchen beiden zu unterſcheiden, und viele, wie Juſtinus Mart., die Clementinen (hom. 3, 8.), Irenäus (c. haer. IV, 4.), Lactantius, Methodius, die angeblichen Anthropomorphiten, ſetzten die similitudo in die Geſtalt des menſchlichen Leibes, welche der Gottes ähnlich ſey, die imago aber in die vernünftige Seele. Clemens von Alexandrien aber, Origenes, Gregorius von Nazianz, Athanaſius, Cyrillus von Jeruſalem, Cyrillus von Alexandrien, Auguſtinus und andere ſuchen alle Aehnlichkeit des Menſchen mit Gott nur in der vernünftigen Seele und deren Kräften, und zum Theil in der Herrſchaft über die andern irdiſchen Geſchöpfe. (S. Münſchers Dogmengeſch. 1 B. S. 118 ff. 4 B. S. 138 ff.)

Was aber den körperlichen Tod betrifft, ſo wird er in den apoſtoliſchen Conſtitutionen, von Clemens, Origenes, Lactantius als etwas Natürliches und Urſprüngliches angeſehen, was mit dem Sündenfall gar nicht zuſammenhange, und hingegen unter dem θάνατος, welcher Strafe

der Sünde iſt, der elende Zuſtand der Seele nach dem Tode, wo ſie von Gott entfernt iſt, verſtanden [518]). Nur erſt Irenäus und Tertullian ſchreiben dem Menſchen vor dem Falle Unſterblichkeit zu, und leiten die Nothwendigkeit des leiblichen Todes vom Falle ab [519]), wozu ſie in der

---

518) Constit. apost. lib. IV. c. 7. *πειθόμεθα δὲ μὴ μισθὸν τιμωρίας εἶναι τὸν θάνατον, ἐξ ὧν αὐτὸν καὶ ἅγιοι ὑπέστησαν ἢ καὶ αὐτὸς ὁ τῶν ἁγίων κύριος Ἰησοῦς ὁ Χριστός.* Clem. Alex. Strom. III, §. 9. wo er die Stelle Röm. 5, 12. 14. von dem geiſtigen Tod erklärt, und zum Beweiſe, daß Paulus nicht von dem leiblichen Tode ſpreche, hinzuſetzt: *φυσικῇ δὲ ἀνάγκῃ θείας οἰκονομίας, γενέσει θάνατος ἕπεται· καὶ συνόδῳ ψυχῆς καὶ σώματος ἡ τούτων διάλυσις ἀκολουθεῖ.* Vergl. IV B. §. 3. — Origen. Comment. in Matth. Tom. XIII, §. 7. wo er zu Hebr. 2, 14 ſagt: *κράτος δὲ θανάτου νομιστέον ἔχειν τὸν διάβολον, οὐ τοῦ μέσου καὶ διαφόρου, καθ᾽ ὃν ἀποθνήσκουσιν οἱ σύνθετοι ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, χωριζομένης αὐτῶν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος· ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου καὶ ἐχθροῦ τοῦ εἰπόντος· ἐγώ εἰμι ἡ ζωή, καθ᾽ ὃν ψυχὴ ἡ ἁμαρτάνουσα, αὕτη ἀποθανεῖται.* Derſ. Commentar. in Joann. Tom. XVII §. 37.: *ὥσπερ τῷ ἀνθρώπῳ ἡ ἀρχή τις τοῦ εἶναι ἐν τῷ παραδείσῳ ἦν, τὸ τέλος διὰ τὴν παράβασιν τάχα ἐν ᾅδου κάτω, ἤ τινι τοιούτῳ χωρίῳ· οὕτω κ. τ. λ.* Vergl. §. 59. — Lactantius div. inst. III, c. 12. 13. unterſcheidet 2 Elemente, Feuer oder Licht, Wärme, u. Waſſer, oder Dunkelheit, Feuchtigkeit; jenes iſt das Element des Himmels und in ihm iſt alles Leben beſchloſſen; dieſes das Element der Erde, und alles, was aus ihr beſteht, iſt der Auflöſung, dem Tode unterworfen. Der Körper iſt nun das irdiſche Element an dem Menſchen, der Geiſt das himmliſche; erſterer ſterblich, letzterer unſterblich. Er unterſcheidet auch die doppelte Bedeutung, in welcher das N. Teſt. u. der kirchliche Sprachgebrauch das Wort Tod nahm, nämlich den erſten (leiblichen) und den zweiten (ewigen Tod). Secundam (mortem) sic definimus: mors est aeterni doloris perpessio; vel ita: mors est animarum pro meritis ad aeterna supplicia damnatio. Derſ. div. inst. VII, 10. mortes duae propositae sunt; una pertinens ad corpus, qua cunctos secundum naturam fungi necesse est; altera pertinens ad animam, quae scelere acquiritur, virtute vitatur. — Ueber die apoſtoliſchen Väter ſ. m. Abhandl. in der Oppoſitionsſchrift 8 Bd. S. 330 f.

219) Iren. adv. haeres. III, 1. 2. ſagt: Gott habe den erſten Menſchen Unſterblichkeit gegeben, (als ein Geſchenk), Adam aber

Geneſis Veranlaſſung zu finden glaubten. Irenäus fand in der Anordnung des leiblichen Todes eine Wohlthat Gottes, weil ſonſt die Menſchen ewig fort geſündigt haben würden (Iren. adv. haer. III, 22. 6.). Dieſer Anſicht des Irenäus und Tertullian folgten beſonders die lateiniſchen Väter, und ſie wurde überhaupt allmälich die gewöhnliche, daher auch Pelagius, der den leiblichen Tod wieder für etwas Natürliches erklärte, mit dieſer Behauptung wenig Beifall fand. Die Scholaſtiker betrachteten das ganze Ebenbild Gottes, das ſie in anerſchaffene Weisheit und Heiligkeit, und in Unſterblichkeit des Leibes ſetzten, als ein donum supernaturale Gottes, das er alſo auch den Menſchen wieder habe entziehen können, ohne ihr Weſen zu verändern. Sie unterſchieden daher hominem in statu innocentiae, mit dem Beſitze des göttlichen Ebenbildes, und hominem in statu purorum naturalium, den Menſchen an ſich, ohne göttliches Ebenbild. Die pura naturalia ſind Leib und Sinnlichkeit, und Geiſt und Sittlichkeit. Dieſer in der Kirche durch das Anſehen der Scholaſtiker allgemein gewordenen Meinung, die auch noch jetzt in der römiſchen

---

habe ſie als eine ihm inwohnende Eigenſchaft angeſehen, und ſich aus thörichtem Stolze Gott gleichgeachtet, daher ſie ihm entzogen worden ſey. Am deutlichſten Tertullian, adv. Hermog. c. 50: publica totius generis humani sententia mortem naturae debitum pronuntiamus. Hoc stipulata est Dei vox, hoc spopondit omne quod nascitur. Auch Henochs und Elias Tod ſey nur aufgeſchoben; morituri reservantur, ut antichristum sanguine suo extinguant. Dagegen heißt es weiter cap. 52: Qui autem primordia hominis novimus, audenter [es iſt ihm alſo nicht allgemeine Meinung, ſondern ſein eigner, ihm ſelbſt etwas kühn dünkender Schluß] determinamus, mortem non ex natura secutam hominem, sed ex culpa, ne ipsa quidem naturali. (nämlich vom Teufel auf ihn gebracht.) Nam si homo in mortem directo institutus fuisset, tunc demum mors naturae adscriberetur. Non in mortem institutum eum probat ipsa lex, conditionali comminationi suspendens, et arbitrio hominis addicens mortis eventum. Si non deliquisset, nequaquam obiisset.

Kirche die herrſchende iſt, widerſprachen (mit Ausnahme von Ge. Calixt und Gerh. Titius) unſre Theologen, indem ſie zwar auch das Ebenbild in concreatam sapientiam et sanctitatem, integritatem appetitus sensitivi, und integritatem corporis (wohin ſie auch die Unſterblichkeit rechneten) ſetzten, aber dieſe Eigenſchaften für naturales, propagabiles und accidentales erklärten, und den ganzen Zuſtand statum innocentiae (ἁπλότητος 2 Kor. 11, 3.) nannten [520]). Auch beſchäftigte man ſich mit der Frage, was geſchehen ſeyn würde, wenn der Sündenfall nicht erfolgt wäre, ſondern das göttliche Ebenbild ſich fortgepflanzt hätte *).

Die Socinianer aber und ſpäter die Arminianer verließen dieſen Lehrtropus, und ſetzten das Ebenbild Gottes (nach der Geneſis) bloß in die Herrſchaft über die irdiſchen Dinge, welche unſre Theologen zwar auch mit zum Stande der Unſchuld rechneten, wovon ſie aber zum Theil eine wunderliche Vorſtellung hatten **). Die neuern Theologen

---

520) So Calov, Tom. IV, p 589. Quenſtedt, Vol. 2. p. 17. Desgl. Gerhard, Hollaz, Baumgarten, Buddeus. Sie unterſchieden folgende Zuſtände des Menſchen: 1) statum innocentiae; 2) statum miseriae s. peccati; 3) statum gratiae (der Wiedergebornen durch Chriſtus); 4) statum gloriae (der Seligen). 5) statum ignominiae, (der Verdammten). Nach des Coccejus Föderalmethode betrachtete man den Stand der Unſchuld als einen Bund, und zwar als foedus operum, weil dort der Menſch wahrhaft tugendhaft habe ſeyn können, zum Unterſchiede von dem foedere gratiae nach dem Sündenfalle. Man ſtellte auch a) partes contrahentes, Gott und Adam, letzterer zugleich für ſeine Nachkommen; b) conditio foederis praescripta; c) permissio foederis; d) comminatio. S. Buddeus theol. dogm. p. 562 sqq.

*) Z. B. man fragte, ob es dann eine Ehe, einen Hausſtand, Reiche, Staaten, Herren, Knechte ꝛc. gegeben haben würde. S. Buddeus a. a. O. p. 554 sq.

**) Calov, T. IV. p. 408 sq. ſ. ſyſtemat. Entwickel. S. 508. Richtiger erklärt das dominium in res creatas Reinhard (Dogm. S. 256.) als concessa a Deo potestas omnibus telluris opibus sapienter utendi.

aber, da ſie nicht unbemerkt ließen, daß das N. T. dem Menſchen auch nach dem Falle das göttliche Ebenbild beileget, nannten den ſymbol. Begriff der justitia originalis imaginem divinam stricte dictam, und die Aehnlichkeit der menſchlichen Seele, als eines vernünftigen Weſens, mit Gott imag. divin. late dictam, wie Reinhard, und betrachteten die Freiheit vom Tode nicht als eine Eigenſchaft des menſchlichen Körpers, ſondern als ein beneficium gratiae divinae, nämlich, daß Gott die Menſchen auf andere Weiſe als durch den Proceß des Todes in die Ewigkeit berufen haben würde (Michaelis, Morus, Döderlein, Reinhard, Storr). Andere aber, wie Henke, Eckermann, Wegſcheider, Schleiermacher, Ammon [521]), verworfen den kirchlichen Lehrtropus gänzlich, und ſetzten das Ebenbild Gottes in die, allen Menſchen noch jetzt zukommende vernünftige Natur, nach welcher wir der Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen, und der Religion und Frömmigkeit fähig ſind [521]).

---

520) Rectius, ſagt Ammon in der Summa p. 130., contendimus, imaginem div. in indole hominum primaevorum rationali, libera eorum cogitandi, volendi, et ad verum bonumque progrediendi facultate, immortalitatis fonte, sitam fuisse.

521) Man ſ. auch: Töllners theol. Unterſuchungen, 2 B. 1 St. Junge in ſ. theol. und philoſ. Aufſätzen, 2 St. 1 Abhandl. Beiträge zur Beförd. des vern. Denk. 15 Hft. S. 145 ff. H. A. Schott, commentat. qua notio cognationis Dei hominumque in libro Genes. expressa indagatur. Jen. 1813. 8.

Ueber die Grundanſichten der theologiſchen Syſteme in den dogmatiſchen Lehrbüchern der Herren Profeſſören Schleiermacher und Marheinecke, ſo wie über die des Herrn Dr. Haſe.

Der Zweck dieſes Aufſatzes iſt, denen, die mit den Syſtemen der genannten Gelehrten bekannt zu werden wünſchen, eine Kenntniß der Grundanſichten derſelben zu geben, damit ſie wiſſen, welcher Hauptgedanke dieſen Syſtemen zu Grunde liege und welche Grundanſicht vom Chriſtenthum daraus hervorgehe. Niemand erwarte daher hier einen vollſtändigen Auszug aus ihren Schriften*), der die ganze Summe ihrer Behauptungen kürzlich darlege, und vielleicht den Gebrauch ihrer Schriften ſelbſt entbehrlich machen könnte. Ein ſolcher kann und ſoll hier nicht gegeben, ſondern es ſollen nur die Grundanſichten dargelegt und beurtheilt werden, welche als

*) Die hieher gehörigen Schriften ſind: 1) der chriſtliche Glaube nach den Grundſätzen der evangeliſchen Kirche im Zuſammenhange dargeſtellt von Fried. Schleiermacher, 2 Thle, Berl. 1821 f. 8., wozu die Erläuterungsſchriften gehören: Erläuterung einiger Hauptpunkte in Schleiermachers chriſtlichem Glauben nach den Grundſätzen ꝛc. von J. G. Rätze. Lpz. 1823. 8., und: Ueber Schleiermachers Glaubenslehre; ein kritiſcher Verſuch von C. J. Braniß. Berl. 1824. 8. — 2) die Grundlehren der chriſtlichen Dogmatik als Wiſſenſchaft, von Dr. Philipp Marheinecke, 2te völlig neu ausgearbeitete Auflage, Berlin 1827. 8. (1ſte Aufl. Berl. 1819. 8.). — 3) Lehrbuch der evangeliſchen Dogmatik von Dr. Karl Haſe. Stuttgart, 1826. 8.

der Schlüſſel des Ganzen anzuſehen ſind, und auf deren Wahrheit und Brauchbarkeit die Wahrheit des ganzen Syſtems und ſeine Anwendbarkeit auf die kirchliche Dogmatik beruht. Da dieſe Syſteme ihrer Natur nach ſpeculative Philoſophie ſind, und den neueſten philoſophiſchen Speculationen ihr Daſeyn verdanken; ſo wird es zu ihrem Verſtändniſſe nützlich ſeyn, zuvor einen Blick in die jüngſte Geſchichte der Philoſophie zu werfen.

Den Eclecticismus der frühern Zeit beendigte Kant, indem er ſeiner Philoſophie den Charakter einer Kritik des menſchlichen Erkenntnißvermögens in Hinſicht auf objective Erkenntniß gab, und dadurch der Speculation den Weg vorzeichnete, im Philoſophiren auszugehen von den Geſetzen des Geiſtes, und den menſchlichen Geiſt ſelbſt und die Geſetze ſeines Bewußtſeyns zum Mittelpunkt des Philoſophirens zu machen, eine Richtung, welche auch bis jetzt die Philoſophie im Ganzen behalten hat. Das Reſultat der Kantiſchen Kritik war bekanntlich, daß auf ein objectives Wiſſen zu verzichten ſey, und daß nur die praktiſche Vernunft und ihre Ausſprüche volle Gewißheit hätten. Was die Kantiſche Philoſophie unvollendet ließ, die Betrachtung der Natur des Bewußtſeyns, das ſuchte Reinhold in ſeiner Theorie des Vorſtellungsvermögens zu vollenden, die jedoch keinen bleibenden Erfolg in der philoſophiſchen Welt hatte, und auf daſſelbe gingen Fichte und Schelling aus. Die Aufgabe war, zu zeigen, wie unſre Vorſtellungen mit den Objecten zuſammen hangen, oder woher die Duplicität im Bewußtſeyn komme, daß es ein Bewußtſeyn des Subjects am Object, eine Syntheſis des Wiſſens und Seyns, ein Wiſſen vom Seyn iſt, und wie ſich nun der Widerſpruch im Bewußtſeyn löſen laſſe, daß nach Sinnlichkeit und Verſtand das Object ſich als ein beſchränktes, nach der Vernunft aber (als dem Vermögen der Ideen) als ein unbedingtes und abſolutes darſtelle. Man konnte ſagen: das Subjective producire lediglich das Objective, und letzteres ſey nur im Subjectiven; und auf dieſe Weiſe ſuchte Fichte in der Wiſſenſchaftslehre das Problem durch einen

ſubjectiven Idealiſmus zu löſen, der, ſo viel er auch im Anfang Beifall fand, doch bald verlaſſen wurde. Ja der Vf. ſelbſt in ſeiner Schrift: Anweiſung zum ſeligen Leben (Berl. 1806) ging davon ab, indem er das abſolute ſelbſtſtändige Ich in das göttliche Seyn verſetzte. Das göttliche Seyn, lehrte er, ſey das abſolute, ſchlechthin durch ſich beſtehende, allein wahrhaftige Seyn, das vernünftige Ich, oder die Vernunft des Menſchen aber ſey das Daſeyn dieſes göttlichen Seyns, die Offenbarung Gottes, das Bewußtſeyn von ſich ſelbſt. Die Trennung in Individuen, die Außenwelt ſey ein Schein, der in dieſes Bewußtſeyn eingetreten ſey. Die Sittlichkeit ſey das Leben im Göttlichen, und das Bewußtſeyn des göttlichen Seyns komme uns durch die Liebe, oder das Verlangen der Vernunft nach ihrem Urquell.

Vielleicht war Fichte zu dieſer Veränderung ſeines Syſtems durch Schelling veranlaßt worden. Statt zu ſagen: das Ich producire das Nichtich, konnte man auch umgekehrt annehmen: das Object producire das Ich; das Ich mit ſeinem individuellen Bewußtſeyn ſey nichts als das Werden eines allgemeinen Bewußtſeyns des Objects, nur der Durchgangspunkt, an dem das Objective ſeiner ſelbſt bewußt werde; wo dann natürlich das Individuelle und Selbſtſtändige am Ich nur eine Täuſchung, ein Schein ſeyn kann. Dieſen Weg betrat Schelling. Er nahm für Subject und Object ein Höheres an, das Abſolute, in welchem alle Gegenſätze des Subjects und Objects, des Wiſſens und Seyns, des Idealen und Realen, aufgehoben und eines ſeyen. Die Duplicität, in welcher das Abſolute, = Gott, erſcheint, hat nach ihm ihren Grund darin, daß Gott eine werdende Perſönlichkeit iſt, die durch die Weltentwickelung wirklich wird, und deren Vollendung geſchieht durch die Aufhebung der Duplicität, und die Rückkehr zur Einheit. Das menſchliche vernünftige Bewußtſeyn iſt alſo ein Gottesbewußtſeyn, in welchem der abſolute Geiſt als Object eines Subjects ſich ſelbſt anſchauet. Da der Menſch nicht außer Gott, ſondern in Gott iſt, und ſeine

Thätigkeit mit zum Leben Gottes gehört; ſo gibt es nach Schelling für den Menſchen keine Freiheit als Individuum, weil dieſe ein Abſolutes neben das Abſolute ſetzen würde; ſondern das Individuum iſt nur frei, inſofern es im Abſoluten iſt, was ſo viel iſt als: es iſt frei in der abſoluten Nothwendigkeit, mit welcher ſich die werdende Perſönlichkeit Gottes in der Welt entwickelt, oder das Abſolute zum Bewußtſeyn kommt. Wenn daher das Individuum in ſeiner eigenen Qualität frei ſeyn will, und ſich dadurch vom Abſoluten trennt; ſo fällt es dem Nichts (denn alles Seyn iſt im Abſoluten begriffen) anheim, und ſein Leben iſt ein Scheinleben, — das Nichts. Bei dieſem Syſtem iſt aber dieſes das Schwierigſte und Problematiſchſte, wie es doch möglich ſey, daß aus der Ureinheit des Abſoluten, in dem ſchlechthin keine Differenz iſt, das Differente (Subject und Object, Gutes und Böſes, Welt und Menſch) habe rvorgehen können. Denn es ſcheint unmöglich aus der abſoluten Einheit das Mannigfaltige herausgehen zu laſſen, ohne nicht noch ein Anderes, Vermittelndes, neben dem Abſoluten anzunehmen. Eine doppelte Löſung dieſes Problems hat Schelling verſucht, zuerſt durch die Annahme eines Abfalls der Dinge aus der abſoluten Identität, und ſodann durch die Annahme einer Sehnſucht des Abſoluten nach Perſönlichkeit. Er ſagt zuerſt: „das Abſolute ſey das einzige Reale; die „endlichen Dinge aber ſeyen nicht real. Ihr Grund könne daher nicht in einer Mittheilung von Realität „an ſie oder an ihr Subſtrat liegen, welche Mittheilung „vom Abſoluten ausgegangen wäre, ſondern nur in einer „Entfernung, in einem Abfall vom Abſoluten gegründet ſeyn.“ Das Gefallene führe ſich nun dadurch in das Nichts ein; der Act des Abfalls geſchehe nur in der Idee, in der Vorſtellung des Abſoluten, daher dadurch nichts Reales (Leben, Selbſtſtändigkeit, Freiheit) entſtehe. Die Möglichkeit des Abfalls habe in dem Abſoluten zwar gelegen, die Wirklichkeit aber in dem Abgefallenen ſelbſt. Sein Zurückgehen in das Abſolute oder die

Identität, die eben durch die Weltentwickelung geſchieht, wird nun als die Verſöhnung der Welt mit Gott bezeichnet. Es iſt aber dabei ſchwer zu begreifen, wie die Möglichkeit des Abfalls im Abſoluten liegen ſoll ohne die Wirklichkeit, da das Mögliche eigentlich Nichts iſt, und wie die Wirklichkeit in dem Abgefallenen liegen ſoll, ehe es noch abgefallen, alſo noch im Abſoluten iſt. Auch ſieht man nicht ein, wie der Abfall geſchehen konnte, worüber Schelling ſelbſt ſagt, daß „der Urſprung der Sinnenwelt als ein vollkommenes Abbrechen von der Abſolutheit durch einen Sprung" erklärt werden müſſe, womit aber nichts erklärt iſt. Schelling ſuchte daher ein das Hervorgehen des Mannigfaltigen aus der Einheit Vermittelndes, und glaubte dieſes in der Sehnſucht des Abſoluten nach Entwickelung des Seyns, oder auch in der Liebe zu finden, welche ſich in die Differenz begeben habe, damit Leben, Liebe und perſönliche Exiſtenz würde. Die Evolution dazu geſchehe in der Zeit durch die verſchiedenen Geſtaltungen der Schöpfung, und daher die Gegenſätze von Natur und Geiſt, Gutem und Böſen, die nichts anderes ſeyen als Momente der werdenden Perſönlichkeit Gottes.

Man würde Unrecht haben, wenn man für dieſes Syſtem einen Beweis fordern wollte. Da beweiſen nur heißt, etwas Wahres aus einem andern als wahr ſchon Gewußten ableiten, ſo kann hier, wo man die erſte Wahrheit ſucht, aus der alle andere abgeleitet werden ſollen, von einem Beweiſe aus einem Höhern gar nicht die Rede ſeyn. Das Princip dieſer Philoſophie kann nicht bewieſen, ſondern nur gewußt, d. i. in das Bewußtſeyn aufgenommen und verſtanden werden. Es iſt die höchſte Hypotheſe zur Erklärung der Räthſel des Ichs und der Welt, des Objects und Subjects, und findet ſeine Bewährung und beſtimmt das Gemüth zum Beifall, wenn es alles, was es erklären ſoll, wirklich erklärt, und in einen vollkommenen harmoniſchen Zuſammenhang ſetzt, aus dem ſich das Einzelne ganz verſtehen läßt; was man ſei-

nen Beweis von unten hinauf, oder a posteriori nennen könnte. Man hat dieſer Philoſophie nachzuweiſen geſucht, daß ſie das Letztere nicht leiſte. Das Abſolute, meinte man, ſey ein leeres Nichts, ohne alle Beſtimmungen, denn durch das Zuſammenfaſſen des Differenten in eine Einheit werde die Differenz noch nicht aufgehoben, ſondern bleibe immer ſtehen, wie ſie denn auch Schelling ſelbſt wieder in das Abſolute habe ſetzen müſſen, um ſie daraus hervorgehen zu laſſen. Dieſes Hervorgehen des Differenten aus der Einheit ſey aber eben ſo undenkbar, und die von Schelling dießfalls verſuchten Erklärungen ſeyen der Idee des Abſoluten widerſprechend. Der Gedanke von einer Abſonderung der Dinge aus dem Abſoluten durch einen Abfall ſey nichts als der platoniſche Mythus vom Abfall der göttlichen Ideen, und ſetze die Exiſtenz der Dinge, alſo die Differenz, im Abſoluten vor ihrem Abfall voraus. Die Sehnſucht des Abſoluten aber nach Entwickelung, nach dem Werden der Perſönlichkeit, oder die Liebe, durch welche das Abſolute zum Hervorgehen aus der Indifferenz in die Differenz bewogen worden ſeyn ſoll, ſetze als Affect eben ſo wie als Gedanke die Differenz im Abſoluten voraus. Das Abſolute und Gott erſcheinen dabei als ein Verſchiedenes, indem jenes als Indifferenz als der noch nicht gewordene Gott, das aber durch das Hindurchgehen durch die Differenz zur Perſon gewordene Abſolute als der gewordene Gott erſcheine. Da endlich das vom Abſoluten Getrennte ein Nichts oder nur ein Schein ſey; ſo folge, daß die Perſönlichkeit Gottes durch ein Nichts, durch einen Schein werde, wobei aber entweder das Nichts als Etwas, oder das Etwas (das Perſönlichwerden Gottes) als Nichts erſcheine.

Ohne mich zum Richter in dieſen Speculationen aufwerfen zu wollen, will ich nur bemerken, was es mir unmöglich macht, mich mit der Schellingiſchen Auflöſung des Gegenſatzes zwiſchen Object und Subject im menſchlichen Bewußtſeyn zu befreunden. Dieſes iſt auf der einen Seite die Zerſtörung des Bewußtſeyns als Selbſtbewußt-

ſeyn, oder individuelles Bewußtſeyn, und auf der andern Seite die eben dadurch nothwendige Zerſtörung der moraliſchen Individualität des Ichs. Indem nämlich die Forderung geſtellt wird, daß jeder ſein Bewußtſeyn nur als einen Reflexionspunkt der Bildung des allgemeinen Gottesbewußtſeyns auffaſſe, wird dem Gemüth etwas angemuthet, was es ſchlechterdings nicht vollziehen kann; nämlich ſeine eigene Vernichtung als ein Individuum, welches doch eben der Charakter alles menſchlichen Bewußtſeyns iſt. Die Vollziehung dieſer Forderung iſt daher nichts als eine Selbſttäuſchung, die durch eine gewiſſe Exaltation der Speculation, oder durch Hülfe der Einbildungskraft wohl in einzelnen Momenten geſchehen zu ſeyn ſcheinen kann, aber es in Wahrheit nicht iſt, weil ſich das Subject nur am Object als Subject weiß, und das Wegthun oder das Vernichten des Objects in der Abſtraction auch das Ich zugleich in gänzliche Bewußtloſigkeit, in Nacht und Tod verſenken würde. Die Duplicität, oder die Syntheſis des Subjects und Objects, wodurch ſich eben das Ich als ein Subject erkennt, von ſich weiß, iſt dem Bewußtſeyn weſentlich, iſt es ganz und gar, und darum bleibt es ewig ein individuelles. Dieſes bleibt es auch, wenn das Ich ſich ſelbſt betrachtet; denn es tauſcht dabei für einen Moment nur den Platz mit dem Object, tritt heraus in dieſes, und beſchaut von dem Standpunkte des Nichtichs ſein Ich. Aber das Aufgeben irgend einer Beziehung auf ein Nichtich oder Object, wodurch es allein ſeine Ichheit oder Individualität aufgeben könnte, iſt ſchlechthin unmöglich, weil es ſich dann ſelbſt aufgeben und zerſtören müßte, was es nicht vermag. Jene Duplicität iſt die gegebene Form des Bewußtſeyns, und darum ihm eben ſo weſentlich als die Formen des Raums und der Zeit der Sinnlichkeit, die Formen der Urſachlichkeit und Weſenheit dem Verſtande, und die Form der Vollkommenheit oder des Abſoluten der Vernunft weſentlich und nothwendig ſind. — Wenn aber das Schellingiſche Syſtem das Aufgeben der vernünftigen Individua-

lität als Forderung aufſtellt; ſo verlangt es nicht nur etwas Unmögliches, ſondern auch etwas Trauriges und die ſittliche Begeiſterung Auslöſchendes.

Der Gedanke, daß das Weltall und die Weltentwickelung nichts anders ſey als das große Drama der Entwickelung Gottes, wodurch er zum Selbſtbewußtſeyn komme, hat allerdings etwas Großes, Erhabenes, die Phantaſie Hinreißendes und empfiehlt ſich der überall Einheit und Harmonie ſuchenden Vernunft ungemein, indem er alles ſchlechthin in einer Einheit befaßt. Es iſt eine erhabene Höhe, auf welcher der Blick das Weltganze umfaſſen und überſehen zu können glaubt; es iſt die Zinne des Tempels, auf welches die Speculation, als Verſucher, den menſchlichen Geiſt ſtellt, um alle Reiche der Welt zu überſchauen. Aber es faßt den Beſchauer der Schwindel und er ſtürzt in den Abgrund, indem er ſein Ich verliert. Es iſt das ungeheuerſte Opfer, das die Speculation dem Gemüthe nur anmuthen kann, daß es ſich ihr zu Liebe ſelbſt auf dem Altar ſchlachten ſoll; und der Gewinn dieſes Opfers iſt nun doch nicht, daß wir Gott, oder wie Gott werden, ſondern daß wir immer in dem wirklichen und unveränderbaren Bewußtſeyn Menſchen bleiben; aber Menſchen, die durch den Verſuch, aus ſich ſelbſt herauszugehen, an ſich ſelbſt zweifelhaft geworden ſind. Sie haben ſich auf einen Augenblick in die Fluthen der Lethe getaucht, um zu vergeſſen, daß ſie ein Ich ſind, und ſich dadurch mit der Ahndung des Nichts erſchüttert. Indem das Ich, und die Beziehung aufs Ich der Mittelpunkt alles bewußten Lebens iſt; ſo iſt dem menſchlichen Geiſte, indem er das Ich zu zerſtören ſucht, ſeine Welt untergegangen, ſein bisheriges Leben als Ich wie Dunſt auseinander gefahren. Und wenn auch die unverwüſtliche Natur des Bewußtſeyns das Zerſtreute ſogleich wieder ſammelt in den Centralpunkt des Ichs; ſo bleibt doch dem Geiſte das Nachgefühl, daß es einen Augenblick gegeben habe, in welchem er ſich ſelbſt verloren hatte, in welchem er nicht mehr er ſelbſt war. Und darum ſcheint es mir

um jenes erhabene Syſtem der Speculation etwas Trauriges zu ſeyn, indem es die Ahndung des Todes und Untergangs im Ich als Ich erweckt.

Noch mehr aber berührt jene Speculation das moraliſche Bewußtſeyn, das moraliſche Ich. Schelling ſah ſich genöthigt die individuelle Freiheit für nichts, für einen Schein zu erklären, und ſie muß wohl nichts ſeyn, wenn das Individuum als ſolches ſelbſt nur Schein iſt. Iſt das Weltall die Entwickelung des Bewußtſeyns des Abſoluten; ſo iſt es die Entwickelung des Nothwendigen, und abſoluter, obgleich intelligibler, Fatalismus iſt die einzige bewegende Kraft der Welt und des menſchlichen Gemüths. Die Natur des Bewußtſeyns aber als moraliſches Bewußtſeyn iſt und bleibt das Wiſſen davon, daß das Individuum einen Zuſtand aus eigenem Vermögen anfangen kann. Dieſe Beziehung des Subjects auf ein Object im Thun iſt dem Bewußtſeyn eben ſo weſentlich, als die Beziehung auf ein Wiſſen. Darauf aber beruht nun das Gefühl ſeiner Würde. Ob es nun gleich ſehr gegründet iſt, daß alle Begeiſterung nur aus den Ideen, alſo aus dem Allgemeinen, folglich die moraliſche Begeiſterung auch nur aus einer moraliſchen Idee hervorgehen kann; ſo kann doch das Allgemeine überhaupt nicht ſeyn, wenn es nicht für das Individuum iſt, ſo verliert es doch ſogleich alle Kraft über das Gemüth, wenn es in ein bodenloſes Jenſeits aller Individualität geſtellt wird. Denn die heilige Freude an Guten, welches eben die Begeiſterung iſt, kann nur entſtehen, wenn das Gute für uns iſt, wenn es eine Möglichkeit gibt, das Seyn des Guten auf das Ich zu beziehen. Die Entwickelung der Perſönlichkeit Gottes im Weltlauf, bei der das Gemüth als ſolches untergeht, iſt für das geiſtige Individuum nur noch der Leichnam, in dem es einmal geweſen iſt, und es wird darnach eben ſo wenig fragen, als nach dem Gebrauch, der in der Naturentwickelung von dem Staube unſers aufgelöſeten Körpers gemacht wird. Dazu kommt, daß, wenn das individuelle Bewußtſeyn

nur verſchwindender Durchgangspunkt iſt, den die in der Entwickelung begriffene Idee nimmt, nothwendig das Gefühl der moraliſchen Würde verſchwinden muß, das eben darauf beruht, ein Individuum mit bleibendem Selbſtzweck, nicht aber ein Mittel zum Zweck, ein Durchgangspunkt des Werdens zu ſeyn. Auch der erhebende Gedanke an ein unendliches Fortſchreiten zum Vollkommenen und der Gedanke der moraliſchen Vergeltung verlieren ihr Intereſſe, das ſie nur dadurch haben, daß das Individuum als ſolches ſich ewig beiden angehörend erkennt. Die Sünde ſelbſt aber erſcheint hierin als ein eben ſo nothwendiger Durchgangspunkt der Entwickelung des Abſoluten, als die Tugend, und beide ſtellen ſich, da jene Entwickelung eine Nothwendigkeit iſt, in ihrem Seyn überhaupt und in ihrem Werden insbeſondere als ein Nothwendiges, und darum der moraliſchen Freiheit ganz Fremdes dar. Wenn dieſer Geſichtspunkt für den Laſterhaften beruhigend iſt, ſo iſt er auch für ihn verführeriſch, für den Tugendhaften aber iſt er der Samum der Wüſte, der ſein moraliſches Leben, wenigſtens die Luſt und Freude daran, tödtet. Endlich, da in Schellings Syſtem von einer Unſterblichkeit des Geiſtes, als Individuum, gar nicht die Rede ſeyn kann, welche in ſeinem Syſtem als eine „eitle Freude" bezeichnet wird; ſo verliert nicht nur das individuelle Leben ſein Intereſſe, ſondern die Pflicht, inwiefern ſie Aufopferung des Lebens oder der Individualität fordert, auch ihren Sinn und ihre Verbindlichkeit.

Dieſes ſind die Gründe, welche mir es unmöglich machen, mich den Speculationen Schellings zu ergeben, in ihnen Wahrheit anzuerkennen, und in dem Chriſtenthum die Geſchichte der zeitlichen Entwickelung der Perſönlichkeit Gottes zu ſehen.*) Es ſpringt jedoch von ſelbſt

---

*) Dieſes ſey die Antwort auf das Urtheil des Hrn. Prof. Marheinecke, der in der Vorrede zur 2ten Ausg. ſeiner Dogmatik S. XXXIII meinen Widerſpruch gegen ſein Syſtem mit folgenden Worten erklärt: „Zu ſeiner (Bretſchneiders) Entſchuldigung iſt bil-

in die Augen, wie dieſe Philoſophie ſich mit der kirchlichen Dogmatik paralleliſiren läßt. Sie hat die Offenbarung, indem ſie die Weltgeſchichte und den menſchlichen Geiſt als Offenbarung des ſich ſelbſt werdenden Gottes betrachtet; ſie hat den Gottmenſchen in der Vereinigung des göttlichen Bewußtſeyns und des menſchlichen; den Sündenfall und die Erbſünde in der Trennung des Beſondern vom Abſoluten; die Verſöhnung in der Rückkehr der Gegenſätze zur Einheit; das heilige Leben in der Hingabe des individuellen Bewußtſeyns an das allgemeine; die Kirche in der Entwickelung einer geiſtigen Einheit durch die Mannigfaltigkeit; die letzten Dinge in der Auflöſung aller Gegenſätze in der werdenden Perſönlichkeit Gottes.

Solche Anwendung auf das Kirchenſyſtem iſt ſchon früher von Daub*), neuerlich aber von den Verfaſſern der vorhin genannten dogmatiſchen Syſteme gemacht worden, die, ob ſie gleich mehrere Differenzen zeigen, und von verſchiedenen Geſichtspunkten ausgehen, doch darin ihre Abhängigkeit von der bisher erörterten Philoſophie zeigen, daß ſie das vernünftige Bewußtſeyn des Menſchen als ein Bewußtſeyn Gottes, Gott als das Abſolute, die Gegenſätze des Individuellen und Abſoluten als

---

„lig anzuführen, daß der Mann einer bereits verſchollenen Bil„dung angehört, aus der er nicht mehr heraus kann, und daß er „den Sinn jener Worte eben ſo wenig, als die Nothwendigkeit „ihrer Anwendung gehörig begriffen hat." Wäre es wirklich einem Manne von gewöhnlichen Geiſteskräften und einiger Bekanntſchaft mit der Philoſophie unmöglich, Hrn. Marheinecke's Dogmatik zu verſtehen; ſo hätte Herr M. nur für einige Auserwählte geſchrieben, und müßte daher die Hoffnung, die academiſche Jugend und die gewöhnliche theologiſche Welt zum „wahren Wiſſen" zu führen, als eine eitle aufgeben.

*) Theologumena, sive doctrinae de religione christ. ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora. Heidelb. 1806. 8. und: Einleitung in das Studium der chriſtl. Dogmatik aus dem Standpunkte der Religion. Daſelbſt 1810. 8.

die Sünde, und die Weltentwickelung als die Entwicke- lung des Abſoluten zum Bewußtſeyn, oder als die wer- dende Perſönlichkeit Gottes betrachten.

Was nun

1) die Dogmatik des Hrn. Prof. Schleiermacher

betrifft, ſo habe ich ſchon an einem andern Orte den Ver- ſuch gemacht, ihr Hauptprincip kürzlich zu entwickeln und zu beurtheilen *), und die jetzige Darſtellung wird jene Ab- handlungen zu Grunde legen. Die Grundlage des ganzen Syſtems von Schleiermacher iſt ſeine Anſicht von Religion; ſie iſt das Princip, das dem Ganzen zu Grunde liegt, und jedem einzelnen Theile ſeinen Inhalt und ſeine Geſtal- tung gibt.

Er läugnet, daß die Religion, oder wie er lieber und gewöhnlich ſagt, die Frömmigkeit, die fromme Erregung, urſprünglich ein Wiſſen oder Thun ſey, ſondern behauptet, ſie ſey ein Gefühl, oder eine Nei- gung und Beſtimmtheit des Gefühls. Ihm iſt aber Ge- fühl und Selbſtbewußtſeyn identiſch. „Unter Gefühl, ſagt der Verf. 1ſten Thl. S. 26., verſtehe ich das unmittel- bare Selbſtbewußtſeyn, wie es, wenn nicht ausſchließlich, doch vorzüglich einen Zeittheil erfüllt, und weſentlich un- ter den entgegengeſetzten Formen des Angenehmen oder des Unangenehmen vorkommt.“ Er braucht daher: Gefühl, Bewußtſeyn, Erregung abwechſelnd. Das Gemeinſame aller frommen Erregungen, alſo das Weſen der Reli- gion iſt dieſes: daß wir uns unſrer ſelbſt als ſchlechthin (abſolut) abhängig bewußt ſind, das

*) Ueber das Princip der chriſtl. Glaubenslehre des Hrn. Prof. Schleiermachers; Abhandl. im Journal für Prediger, 66ſten B. 1ſtes St., und: Ueber den Begriff der Erlöſung und die da- mit zuſammenhangenden Vorſtellungen von Sünde und Erbſünde in dem chriſtl. Glauben des Hrn. Prof. Schleiermacher. Ebendaſ. 67ſten B. 1ſtes St.

heißt, daß wir uns abhängig fühlen von einem Abſoluten (Gott). Dieſes wird ſo erläutert:

Es gebe für den Menſchen kein reines Selbſtbewußtſeyn, d. h. kein ſolches, worin der Menſch ſich nur ſeines Ichs an ſich bewußt wäre, ſondern das Ich ſetze ſich immer in Beziehung auf Etwas, auf ein Nicht-Ich. Das Gefühl bleibe ſich nun entweder hierin (in der Beziehung auf das Nicht-Ich) immer ganz gleich in dem Verlauf oder bei der jedesmaligen Wiederkehr des Verhältniſſes zum Nicht-Ich, und dann bezeichne es ein Verhältniß der Abhängigkeit; oder es ſchlage um in einen Reiz zur Gegenwirkung, und dann bezeichne es ein Verhältniß der Gegenwirkung oder Wechſelwirkung. Bei allen Gegenſtänden nun, und auch bei der ganzen Welt, als der Geſammtheit alles leiblichen und geiſtigen endlichen Seyns, ſey eine Gegenwirkung möglich und geſtattet. Vollkommene, durch keine Wechſelwirkung durchſchnittene Abhängigkeit ſetze daher als Object die einfache und abſolute Unendlichkeit (das Abſolute, Gott) voraus.

Gegen dieſen Grundbegriff der Religion als eines Gefühls einer abſoluten Abhängigkeit, bei welcher keine Gegenwirkung möglich iſt, welcher den Grundſtein des ganzen kunſtreichen Syſtems des Vfs bildet, dürfte Folgendes zu erinnern ſeyn. Gefühl und unmittelbares (d. h. nach dem Vf. dem Menſchen inwohnendes, nicht erſt von außen in ihn zu bringendes) Selbſtbewußtſeyn ſind zwar verwandt aber nicht identiſch. Das Gefühl iſt ein Zuſtand des Lebens, zwar in der Regel mit Bewußtſeyn, welches die beharrliche Einheit gibt für alle Gefühle, Gedanken und Thätigkeiten, verbunden, aber nicht nothwendig und nicht immer, wie ſich denn bei Pflanzen ein bewußtloſes Gefühl findet, und auch bei Menſchen im Schlafe, in Ohnmachten und bei betäubenden Krankheiten. Das Bewußtſeyn aber iſt kein Gefühl, ſondern, wie auch ſchon das Wort ausſagt, ein Wiſſen von dem Seyn, das nun entweder in einem Fühlen, oder Thun,

oder Denken beſtehen kann; daher das Bewußtſeyn ein Wiſſen von der jedesmaligen Art oder Beſtimmung unſers Seyns iſt. In dem Scheintodten und Ohnmächtigen erwacht zuerſt das Gefühl durch angewendete Reizmittel, das noch lange ohne Bewußtſeyn bleiben kann. Wenn aber der Kranke das Gefühl mit der Vorſtellung ſeines Ichs verbindet; ſo entſtehet das Wiſſen von ſeinem Zuſtande, oder das Bewußtſeyn kehrt zurück, er kommt zu ſich, d. h. das Ich hat ſich im Bewußtſeyn ſelbſt wiedergefunden. Es ſcheint alſo irrig zu ſeyn, wenn der Vf. Gefühl und Selbſtbewußtſeyn für identiſch erklärt.

Eben ſo wenig kann man wohl ſagen: die Frömmigkeit ſey urſprünglich kein Wiſſen und Thun, ſondern nur ein Gefühl. Sie iſt allerdings kein bloßes Wiſſen, denn dieſes kann das Gemüth auch indifferent laſſen; ſie iſt kein bloßes Thun, denn dieſes ſetzt immer ein Afficirtſeyn von Etwas, alſo ein Wiſſen und Fühlen eines Gegenſtandes, voraus; aber ſie iſt — auch nicht zuerſt — kein bloßes Gefühl, ſondern Wiſſen, Fühlen und Thun zuſammen, und das erſte dabei iſt das Wiſſen. Gefühle entſtehen durch den Eindruck, den ein Gegenſtand auf uns macht und dadurch Luſt oder Unluſt erzeugt. Beim ſinnlichen Gefühle bedarf es keines vorhergehenden Wiſſens von dem Gegenſtande, ſondern das Wiſſen von demſelben kann auch dem Gefühle nachfolgen; daher auch das Bewußtſeyn bisweilen ungewiß bleibt, woher der Eindruck, der das ſinnliche Gefühl afficirt, gekommen ſey. Bei den Ideen aber, alſo auch der Idee von Gott, muß die Auffaſſung der Idee im Bewußtſeyn, oder das Wiſſen, vorausgehen, und das Gefühl folgen, eben weil ſich das Gefühl auf etwas Gedachtes bezieht, das als Gedachtes eher ſeyn muß im Gemüth, als die Wirkung, die es aufs Gemüth haben ſoll. Das Gefühl könnte dem Wiſſen nur in dem Falle vorausgehen, wenn Gottes Weſen den menſchlichen Geiſt berührte, ehe er noch Gott erkennte. Dann würde der Menſch aber doch nur das Gefühl von einem dunkeln Etwas, nicht das von Gott haben, und

letzteres nur erſt bekommen können, wenn die Idee von Gott, in ſeiner Vernunft erkannt, zum Bewußtſeyn käme. Dieſes dunkle Gefühl von einem unbeſtimmten Etwas könnte man aber auf keine Weiſe Frömmigkeit nennen, weil man ſonſt alle dunkle Gefühle auch dahin rechnen müßte, die Beziehung des Gefühls auf Gott aber ſchlechterdings ein hervorgehendes Eintreten der Gottesidee ins Bewußtſeyn vorausſetzt. Das Gefühl der Abhängigkeit iſt daher in der Religion nicht das erſte, ſondern das Wiſſen, oder Auffaſſen der Gottesidee, das nur durch eine Thätigkeit der Vernunft zu Stande kommen kann.

Daß das Gefühl aber nicht das Urſprüngliche in der Frömmigkeit ſey, ſondern das Wiſſen von Gott, erhellt auch daraus, daß wir vom Gefühl aus nie zum Bewußtſeyn einer abſoluten Abhängigkeit kommen können, ſondern nur durch die reflectirende Vernunft. Das Gefühl ſagt nur eine gegenwärtige Hemmung aus, und daß dieſe in der Gegenwart nicht überwunden werden könne. Dabei läßt es aber unentſchieden, ob die Ueberwindung der Hemmung nicht überhaupt, oder zu andrer Zeit, möglich ſey. Das zur Abhängigkeit beſtimmte Gefühl iſt daher nur ein in der Gegenwart, alſo nur ein relativ, nicht abſolut beſtimmtes. Nur die Reflexion der Vernunft kann es ſeyn, welche jene Hemmungen auf etwas Abſolutes bezieht, indem ſie die Idee des Abſoluten a priori, oder aus ſich ſelbſt entwickelt. Ohne dieſe ideenbildende Thätigkeit der Vernunft könnte das Abhängigkeitsgefühl auch zum Materialismus führen, wie auch geſchehen iſt.

Auch ſind „die einfache und abſolute Unendlichkeit“ und „Gott,“ welche Schleiermacher als identiſche Begriffe hinſtellt, nicht identiſch. Jene kann nicht die ewige Weisheit, Güte und Gerechtigkeit ſeyn, da er behauptet, das Wiſſen von Gott werde erſt aus dem Abhängigkeitsgefühle abgeleitet. Die abſolute Unendlichkeit iſt alſo ein noch ganz unbeſtimmter Begriff mit dem einzigen Merkmal der unwiderſtehlichen Gewalt ausgeſtattet. Sie kann daher kein anderes Gefühl in uns hervorbringen

als das, was ein abſolutes Uebel in uns erzeugt, nämlich das Gefühl abſoluter, unüberwindlicher Hemmung unſrer Thätigkeit; alſo Furcht und Grauen vor ſolcher Macht und Trauer über die gänzliche Abhängigkeit von ihr. Um ſie zu lieben als eine gute, und ihr zu vertrauen als einer weiſen, und darum ſich ihr mit Freudigkeit zu unterwerfen, muß man erſt erkennen und wiſſen, daß ſie gut und weiſe iſt, d. h. die Vernunft muß erſt die Idee der Gottheit zum Bewußtſeyn bringen. Außerdem iſt die abſolute Unendlichkeit entweder etwas Leeres, Formloſes, oder ein ſchreckliches Etwas. Auch kann dieſer Begriff der Religion einer Theorie des chriſtlichen Glaubens deßwegen nicht zu Grunde gelegt werden, weil das Chriſtenthum als Weſen der Religion die Liebe zu Gott heraushebt, welche eben die Furcht vor ihm austreibe. Die Liebe zu Gott hat aber nur eine wahre und lautere Quelle, nicht das Gefühl der Abhängigkeit von Gott, ſondern dieſes, daß die Vernunft in Gott (nicht das Unwiderſtehliche, ſondern) das höchſte Gut, oder den Inbegriff aller Vollkommenheit erkennt, daß ſie alſo die Gottesidee vollkommen entwickelt, mithin mit dem Wiſſen beginnt.

Endlich ſcheint die Nothwendigkeit nicht klar, daß das Gefühl abſoluter Abhängigkeit nicht auch auf die Welt bezogen werden könnte. Der Vf. ſagt: im Gefühle der Abhängigkeit von einem Endlichen, auch von dem Weltganzen, ſtelle ſich immer eine Gegenwirkung und Wechſelwirkung als möglich dar; zum Gefühl einer abſoluten Unabhängigkeit bedürfe es nicht der in ſich getheilten und endlich geſtalteten Unendlichkeit der Welt, ſondern der einfachen und abſoluten Unendlichkeit, die alle Gegenwirkung ausſchließe. Aber es iſt ja doch auch vieles in der Natur, was keine Gegenwirkung von unſrer Seite geſtattet, wie die Bewegung der Weltkörper, der dadurch beſtimmte Schritt der Zeit, die die Weltkugeln zuſammenhaltende Schwere, die Nothwendigkeit des Veraltens und Sterbens. Dagegen iſt eine Gegenwirkung von uns aus ſchlechthin undenkbar, wenn man nicht das eine Gegenwirkung nennen will, daß der Menſch

wenigſtens den Willen haben kann, der Natur, von der er ſich abhängig fühlt, zu trotzen. Dieſes findet aber auch bei Gott ſtatt, wie denn der Sünder und der Verſtockte einen ſolchen Trotz gegen den allmächtigen Willen Gottes hat. Ueberhaupt aber iſt ja wohl die Sünde eine Gegenwirkung, wenn man dieſen Begriff allgemein faßt, des unfrommen Menſchen gegen Gott; mithin wird das Gefühl abſoluter Abhängigkeit uns weit mehr auf die Welt und die Naturkräfte als auf Gott hinweiſen.

Sind dieſe Erinnerungen gegründet, ſo hat der ganze Grundgedanke von dem der Vf. ausgeht, nämlich: daß Religion das Gefühl einer abſoluten Abhängigkeit, und daß das Abſolute gleich Gott ſey, keinen Halt; mithin hat auch das daraus herausgeſponnene kunſtreiche und ſcharfſinnige Syſtem keinen wahren Grund. Das Fortbauen darauf geſchieht nun folgender Maaßen.

Dasjenige, ſagt Schleiermacher, wovon wir uns in den frommen Erregungen abhängig fühlen, das Abſolute, könne nie auf eine äußerliche Weiſe uns gegenüberſtehend gegeben werden, weil dann, wie bei der Welt, Gegenwirkung möglich wäre; in dem Abhängigkeitsgefühle von Gott ſey aber aller Gegenſatz aufgehoben. Da nun aber dieſes Gefühl abſoluter Abhängigkeit dennoch da ſey, ſo folge, daß es angeſehen werden müſſe als dem Menſchen eingeboren, und als immer mitlebend; alſo als ein in dem menſchlichen Seyn immanentes Gefühl. Daraus wird nun weiter gefolgert, daß mithin das ganze Bewußtſeyn des Menſchen eine ununterbrochene Reihe frommer Erregungen ſeyn müſſe. In der Wirklichkeit aber finde man, daß das ſinnliche Gefühl eine fortlaufende Reihe ſinnlicher Erregungen bilde, und daß es zwar zurücktreten aber niemals gleich Null werden könne, weil ſonſt der Zuſammenhang unſers Seyns unwiderbringlich zerſtört werde. Es finde daher in dem Menſchen ein Widerſpruch ſtatt, indem auf der einen Seite das Gefühl abſoluter Abhängigkeit ununterbrochen ſeyn ſolle, auf der andern Seite aber das ſinnliche Gefühl, oder das

Gefühl relativer Abhängigkeit eine fortlaufende Reihe wirklich bilde.

Dieſe Sätze des Vfs ſind ſehr wichtig, weil er auf die Löſung dieſes Widerſpruchs das Bedürfniß der Erlöſung bauet. Das Gefühl der abſoluten Abhängigkeit, oder die fromme Erregung nennt der Vf. auch das Gottesbewußtſeyn, was mit Bewußtſeyn von Gott nicht zu verwechſeln iſt. Wenn er behauptet, dieſes ſey dem Menſchen eingeboren und mit ihm immer mitlebend, ſo heißt dieſes bei ihm: es ſey das immanente Leben Gottes ſelbſt, erſcheinend in dem Menſchen in der Form des geiſtigen Bewußtſeyns. Darum kann es, nach dem Vf., nie heraustreten als ein ſinnliches oder gegenſtändliches, und darum behauptet er, daß es ein ſtetiges, ununterbrochenes ſeyn müſſe. Die letztere Forderung widerſpricht aber der Natur der Gefühle und des Bewußtſeyns, und iſt, wenn dieſes iſt, eine unmögliche, naturwidrige, folglich grundloſe. Es iſt die Natur der Gefühle, daß ſie wechſeln; kein Gefühl, weder ein ſinnliches noch ein moraliſches, iſt nach der Erfahrung ununterbrochen. Denn das Bewußtſeyn, wenn es zu einem gewiſſen Grad der Lebendigkeit kommt, wird von einem Gegenſtande ſo ganz erfüllt, daß alles andere daraus verſchwindet. Der Gelehrte, der ein Problem ſeiner Wiſſenſchaft löſen will, hat in ſeiner Meditation, der Dichter, der eine große Perſönlichkeit oder ein großes Schickſal ſchildern will, der Geſchichtsſchreiber, der eine große Begebenheit darſtellt, hat in ſeiner Anſchauung nichts weiter als eben dieſes. Er iſt in dem Zuſtande des Andächtigen, der, ganz hingegeben der Betrachtung Gottes, der Welt ganz vergißt, und nur Gott in ſeiner Seele hat. Ununterbrochen dauernd kann aber keiner dieſer Zuſtände ſeyn, weil ſonſt das Bewußtſeyn zum Wahnſinn (zur fixen Idee) werden, folglich das Bewußtſeyn als Selbſtbewußtſeyn zerſtören würde. Dieß ändert ſich nicht, wenn man auch mit Schleiermacher das Bewußtſeyn Gottes als etwas Immanentes in dem Menſchen denkt. Auch die ſinnlichen und geiſtigen Kräfte

unſers Weſens ſind etwas Immanentes in uns, aber doch bilden ſie keine ununterbrochenen Reihen von geiſtigen und ſinnlichen Erregungen. Unſer Leben iſt weder eine ununterbrochene Reihe von wiſſenden und wollenden, noch von ſinnlichen Erregungen. Denn auch das ſinnliche Bewußtſeyn leidet im Schlafe, in Ohnmacht, in den Zuſtänden tiefer Geiſtesmeditation allerdings eine Unterbrechung. Die Forderung alſo, daß das Gottesbewußtſeyn ein ununterbrochenes ſeyn ſolle, erſcheint als eine naturwidrige, erkünſtelte, folglich grundloſe, mithin erſcheint auch der Widerſpruch, welchen der Verf. darin findet, daß auch das ſinnliche Bewußtſeyn ununterbrochen ſeyn will, gleichfalls als ungegründet.

Auf dieſe Forderung baut nun aber der Vf. das Bedürfniß einer Löſung, die ihm zugleich, als Mittel zum Leben in Gott, Erlöſung iſt. Der Widerſpruch zwiſchen der frommen Erregung, d. i. dem ununterbrochenen Gottesbewußtſeyn, und dem ſinnlichen Gefühl könne nur dadurch aufgehoben werden, daß beide Gefühle in jedem Momente eins würden, und dieſe Vereinigung könne nur geſchehen dadurch, daß die höhere Stufe (das fromme Gefühl) die niedere Stufe (das ſinnliche Gefühl) „in ſich aufnehme.“ Der Sinn dieſes Ausdrucks wird erſt aus dem Folgenden klar. Nämlich: das Leben Gottes ſolle als geiſtiges Selbſtbewußtſeyn in uns immanent ſeyn, und durch nichts gehemmt und getrübt werden. Dieſes geſchehe aber gleichwohl, weil der Menſch, als Sinnenweſen, auch ein ſinnliches Bewußtſeyn habe, das gleichfalls ſtetig ſeyn, d. h. ein perſönliches oder individuelles Sinnenleben conſtituiren wolle, wodurch das Gottesbewußtſeyn in uns eine Hemmung erleide. Dieſes etwas Perſönliches ſeyn Wollen des Menſchen als eines Sinnenweſens, dieſes „für ſich geſetzt Seyn des Fleiſches“, und die daher entſtehende Hemmung des göttlichen Bewußtſeyns in uns, wodurch mit demſelben Unluſt geſetzt werde, ſey die Sünde und das Gefühl von Sünde, das auch als Gefühl der Schuld erſcheine, indem Jeder dieſe Hemmung als ſeine That anſehen müſſe. Die

Macht aber, mit der das göttliche Bewußtſeyn ſich in uns erhebe, erſcheine eben deßwegen als etwas Mitgetheiltes, als Gnade. Daraus entwickle ſich in dem Menſchen das Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit, oder das Verlangen, die Hemmung des Gottesbewußtſeyns aufgehoben zu ſehen. Die Erlöſung beſtehe nun darin, daß das Gottesbewußtſeyn, das in das Sinnenleben verſenkt und dadurch gehemmt und verunreinigt ſey, von dieſer Unterdrückung befreiet, und herrſchend gemacht werde, oder mit andern Worten: daß das ſinnlich-perſönliche Gefühl eine ſolche Umwandlung erleide, daß der Menſch, als Sinnenweſen, ſich nicht mehr als ein Perſönliches, Selbſtſtändiges fühle, ſondern ſich im Gemeingefühl als ein Theil desjenigen allgemeinen geiſtigen Lebens fühle, das durch das Seyn Gottes in der Form des geiſtigen Bewußtſeyns in allen Menſchen beſtehen ſolle.

Ein ſolches Leben ſey in Chriſto geweſen, der zwar die ſinnliche Natur vollſtändig gehabt habe, in welchem aber das Gottesbewußtſeyn (die göttliche Natur), d. h. „ein reines Seyn Gottes unter der Form des Bewußtſeyns und der bewußten Thätigkeit“ (2ter Thl. S. 208.) geweſen ſey, und die ſinnliche Natur in allen Momenten des Lebens vollkommen beherrſcht habe. So ſey Gott in dem Erlöſer Menſch geworden, und „jeder Moment des Daſeyns des Erlöſers war in ſo fern ein ſolches Menſchwerden und Menſchgewordenſeyn Gottes, ſo, daß überall und immer in ihm durch das Menſchliche ſich das Göttliche offenbarte.“ Chriſtus ſey daher das Vorbild des vollendeten Menſchen, des Menſchen, wie er ſeyn ſolle. Die Erlöſung geſchehe theils dadurch, (2ter Thl. S. 367.) „daß die weſentliche Unſündlichkeit Chriſti in dem Glauben des Chriſten als Mitgefühl und Aneignung ſey;“ theils dadurch, daß wir uns im Gefühl als mitbegriffen fühlen in dem durch Jeſum geſtifteten göttlichen Geſammtleben, der Kirche, wobei wir Verzicht leiſten auf unſre ſinnliche Perſönlichkeit und Individualität. „Da, (ſagt der Vf. 2ter Thl. S. 252.) — „da unſers vereinzelten Lebens inneres Weſen nur die

„Unvollkommenheit iſt und Sünde; ſo können wir uns unſ„rer Gemeinſchaft mit Chriſto nur bewußt ſeyn, ſo„fern wir uns unſeres vereinzelten Daſeyns [als ſinnliche „Perſönlichkeiten, als ſelbſtſtändige Individuen] nicht bewußt „ſind.“ „Wie der Erlöſer (S. 256.) nur Chriſtus [Gottmenſch] war, ſofern ihm in keinem Augenblick ſeines Lebens ein menſchliches Bewußtſeyn aus ſich ſelbſt entſtand, ſondern immer nur durch die Beſeelung und den Impuls der göttlichen Natur [des Seyns Gottes in ihm in der Form des Bewußtſeyns] beſtimmt; ſo ſind auch wir nur in ſo fern Erlöſete, als wir kein perſönliches Selbſtbewußtſeyn haben aus uns ſelbſt, [d. i. aus unſrer ſinnlichen Individualität], ſondern es immer nur wird aus der Gemeinſchaft mit dem Erlöſer [mit dem Gottesbewußtſeyn, das in ihm immanent war, und in allen Menſchen immanent ſeyn ſoll], in welcher Gemeinſchaft er [d. i. jenes Gottesbewußtſeyn] der urſprünglich thätige, alſo beſeelende iſt.“ Dieſes ſich aufgelöſet Fühlen in dem allgemeinen Leben Gottes nennt der Vf. den neuen Menſchen, den Wiedergebornen, die neue religiöſe Perſönlichkeit, daher er Chriſto eine „perſonbildende Thätigkeit“ zuſchreibt, bei der jedoch (S. 313.) die ſinnliche Lebenseinheit, als ſolche, zerſtört werden müſſe. Man erinnere ſich dabei an den Satz, daß die Weltentwickelung die werdende Perſönlichkeit Gottes ſey.

Hieraus werden ſich nun alle die außerdem unverſtändlichen Sätze, die man bei Schleiermacher über das Verhältniß des Chriſten zum Erlöſer findet, näher beſtimmen, namentlich ſeine Sätze über die verſöhnende Thätigkeit Chriſti. Man darf dabei nur nie vergeſſen, daß Chriſtus der Typus des Menſchen iſt, wie er ſeyn ſoll, nämlich des Menſchen, in welchem das Gefühl des ſinnlichen Lebens [die menſchliche Natur] in dem frommen Gefühl [dem allgemeinen Gottesbewußtſeyn, dem die Perſönlichkeit geopfert werden muß, was der Vf. die göttliche Natur nennt] verſchlungen iſt. Die verſöhnende Thätigkeit Chriſti beſteht (2ter Thl. S. 259.) in der Aufnahme in die Gemeinſchaft ſeiner Seligkeit. Die

Erlöſeten verhalten ſich in dem Geſammtleben mit Chriſto zu ihm, wie ſich die menſchliche Natur in ihm zu der göttlichen verhält. Indem nun das Gefühl von der Thätigkeit des Göttlichen in Chriſto nothwendig Seligkeit iſt, ſo iſt auch die Aufnahme in das Leben Chriſti und der Mitgenuß ſeiner vollkommenen Seligkeit eins und daſſelbe. Wie nun Chriſtus vermöge des Vereintſeyns ſeiner menſchlichen Natur mit der göttlichen in keinem Augenblick von dem Bewußtſeyn eines Uebels erfüllt war, und noch weniger dieſes ein Bewußtſeyn der Sünde in ihm fand, womit es ſich vereinigen konnte; ſo iſt nun auch für den Erlöſeten in der Gemeinſchaft mit Chriſto nicht nur der Zuſammenhang des Uebels mit der Sünde aufgehoben, und alſo für ihn nichts mehr Strafe, von der er ſich vielmehr frei fühlt, ſondern jeder als ein Leiden beginnender Eindruck wandelt ſich auch in dem Mitgefühl der dem Erlöſeten inwohnenden Seligkeit Chriſti um, noch ehe er das Innerſte des Bewußtſeyns erfüllt. Die verſöhnende Thätigkeit Chriſti iſt alſo zunächſt die Stiftung eines ſeligen Geſammtgefühls für alle Gläubige, in welchem zugleich ihre frühere Perſönlichkeit, als Abgeſchloſſenheit ihres Gefühls in der Einzelheit ihres Lebens erſtirbt. Indem nun dadurch der von dem Vf. angenommene Widerſpruch zwiſchen dem ſinnlichen und geiſtigen Bewußtſeyn gehoben wird, wird auch die Sünde aufgehoben (die eben darin beſteht, daß das ſinnliche Gefühl ein individuelles ſeyn will), und mithin verliert auch alles Uebel die Natur der Strafe. Nun wird auch des Vfs. Vorſtellung von dem **thätigen Gehorſam** Chriſti verſtändlich ſeyn, worüber er (2ter Thl. S. 287.) ſagt: „Daß Chriſti Thun allein dem „göttlichen Willen vollkommen entſpricht, oder die Herr„ſchaft des Gottesbewußtſeyns in der menſchlichen Natur „ausdrückt, iſt eben dasjenige, wodurch wir der Erlöſung „bedürftig ſind und Chriſtus allein fähig iſt uns zu erlöſen, „ſo, daß abgeſehen von der Verbindung mit Chriſto weder „ein einzelner Menſch für ſich noch irgend ein beſtimmter „Zeitraum des Geſammtlebens der Menſchen **an und für „ſich gerecht iſt vor Gott**. In der lebendigen Ge-

„meinſchaft mit Chriſto aber gibt jeder es auf, etwas an und „für ſich [eine Perſon] ſeyn, und ſo auch von Gott an und „für ſich betrachtet ſeyn zu wollen, ſondern nur in der Ge„meinſchaft mit ihm als ein von ihm beſeelter, oder noch in „der Entwickelung begriffener Theil ſeiner „Erſcheinung. Chriſtus iſt daher derjenige, der die „Menſchen rein darſtellt vor Gott vermöge ſeiner eigenen „vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens [d. i., daß „in ihm das Gottesbewußtſeyn das ſinnliche Bewußtſeyn „verſchlungen hat], welche vermöge des gemeinſamen Lebens „mit ihm [daß wir uns als ein in der Entwickelung begriffener „Theil der Erſcheinung des immanenten Gottesbewußtſeyns „fühlen] auch die unſrige iſt, ſo daß wir im Zuſammenhange „mit ihm auch der Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens „ſind.“ —

Den thätigen Gehorſam Chriſti betrachtet Schleiermacher nicht als ſtellvertretend, wohl aber den leidenden, und äußert darüber (2ter Thl. S. 290.): in jeder menſchlichen Gemeinſchaft ſey ſo viel Uebel als Sünde; nicht jeder Einzelne aber leide gerade das Uebel, das mit ſeiner perſönlichen Sünde im Zuſammenhang ſtehe, ſondern oft ein Andrer, daher man wegen des Zuſammenhangs der ganzen Gemeinſchaft ſagen könne, dieſer leide für jenen. Chriſtus ſey nun eingetreten in die menſchliche Gemeinſchaft, und habe Uebel empfunden, die in dieſer Gemeinſchaft der Sünde wegen ſich immer erzeugen; da er nun ohne Sünde war, ſo müſſe man ſagen, er habe, was er in dieſer Gemeinſchaft gelitten habe, für alle diejenigen gelitten, mit denen er in Gemeinſchaft ſtand, d. i., für das geſammte menſchliche Geſchlecht.

Hieraus entwickelt ſich nun auch der Begriff des Vfs von der Kirche, als eines durch Chriſtum geſtifteten Geſammtlebens im Gottesbewußtſeyn. Der Gemeingeiſt, der dieſem Geſammtleben zu Grunde liegt, iſt dem Vf. (S. 394.) der heilige Geiſt. Dieſer Gemeingeiſt konnte ſich nicht eher entwickeln als nach der Entfernung des Erlöſers von der Erde; alſo der heil. Geiſt erſt nach Jeſu Tode zu den

Gläubigen kommen. „Der heil. Geiſt aber (S. 446.) iſt die Vereinigung des göttlichen Weſens [des Gottesbewußtſeyns] mit der menſchlichen Natur [dem ſinnlichen Bewußtſeyn der individuellen Perſönlichkeit] unter der Form des das Geſammtleben der Gläubigen beſeelenden Gemeingeiſtes." — Die Eingebung der Schrift durch den heil. Geiſt iſt alſo (2ter Thl. S. 497.) „die Wirkſamkeit des Gemeingeiſtes in dem Willen eines Einzelnen zur Hervorbringung eines beſtimmten Werks." Das Weſentliche in der Trinität iſt alſo, daß die zweite Perſon iſt das Seyn Gottes in Chriſto, und daß die dritte iſt der Gemeingeiſt der chriſtlichen Kirche, der die Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur darſtellt. — Erklärlich iſt nun die auf den erſten Anblick befremdliche Behauptung (1ſter Thl. S. 129.), daß die natürlichen Ketzereien des Chriſtenthums die doketiſche und nazaräiſche, die manichäiſche und pelagianiſche ſeyen. Das Weſentliche des Chriſtenthums wird nämlich (S. 80.) in die Erlöſung in der Perſon Chriſti als Gottmenſchen (in dem ſchon entwickelten Sinne) geſetzt. Dazu wird alſo eine weſentliche Gleichheit zwiſchen Chriſto und uns nothwendig; läugnet man nun die weſentliche Gleichheit ſeiner menſchlichen Natur mit uns, ſo iſt das Doketismus; läugnet man die göttliche Natur in ihm (das herrſchende Gottesbewußtſeyn), ſo iſt das Nazaräismus. Da ferner die Erlöſung aufheben ſoll, was die Einigung des ſinnlichen Bewußtſeyns mit dem Gottesbewußtſeyn hemmt; ſo gehört dazu Erlöſungsbedürftigkeit der menſchlichen Natur, d. h. die Fähigkeit, das fromme Abhängigkeitsgefühl allen menſchlichen Zuſtänden einzubilden. Dieſe wird aufgehoben durch den Manichäismus, der etwas an ſich Böſes, von Gott nicht Abhängiges annimmt. Setzt man aber die Fähigkeit die Erlöſung anzunehmen als abſolut; ſo hebt man die Gnade und die Nothwendigkeit der Erlöſung auf, was durch den Pelagianismus geſchieht. Da Gott bei Hrn. Schleiermacher das Gottesbewußtſeyn in dem Menſchen iſt, ſo hat er die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften nicht, wie gewöhnlich geſchieht, verbunden dargeſtellt, ſondern

ſie vertheilt nach den Verhältniſſen, in denen er das Gottesbewußtſeyn in dem Menſchen betrachtet. Seine ganze Darſtellung zerfällt nämlich in zwei Haupttheile: I) das fromme Abhängigkeitsgefühl an ſich, ehe ſich noch der Gegenſatz in daſſelbe hineingebildet hat, wo a) von der Schöpfung und Erhaltung, b) von der Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht, Allwiſſenheit Gottes, und c) von der urſprünglichen Vollkommenheit der Natur und des Menſchen gehandelt wird. — II) Das Gottesbewußtſeyn, wie ſich der Gegenſatz hineingebildet hat, welcher verſchwinden ſoll. Alſo 1) von der Sünde; der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes; 2) von der Gnade; von Chriſto, der Erlöſung, der Kirche, der Schrift, dem Lehramt, Sacramenten, der Vollendung der Kirche (den letzten Dingen), und von den göttlichen Eigenſchaften der Liebe und der Weisheit, denen als ein Corrolarium eine Unterſuchung über die göttliche Dreiheit angehängt iſt.

Hiermit dürften die Grundanſichten des Syſtems Schleiermachers, beſonders in wie weit ſie die Auffaſſung der Hauptpunkte der kirchlichen Dogmatik beſtimmen, dargelegt ſeyn. So angenehm es ſeyn würde, die äußerſt ſcharfſinnige und conſequente Durchführung dieſer Grundanſichten durch alle Theile des kirchlichen Syſtems zu verfolgen; ſo müſſen wir der Kürze halber uns das Weitere verſagen, um noch Raum zu einigen Bemerkungen über die Grundanſicht Schleiermachers über die Erlöſung zu gewinnen.

Es kommt hierbei zuerſt an auf den Widerſtreit zwiſchen ſinnlichem und geiſtigem Bewußtſeyn, den der Vf. in dem Menſchen annimmt, darin die Sünde findet, und darauf das Bedürfniß einer Erlöſung gründet. Der Widerſtreit zwiſchen beidem entſteht ihm aus der Forderung, daß das Gottesbewußtſeyn in uns immanent ſeyn, oder jeden Lebensmoment beſtimmen ſolle, gleichwohl aber das ſinnliche Bewußtſeyn ebenfalls eine fortlaufende Reihe bilde. Jene Forderung erſchien aber, wie wir ſahen, als eine unbegründete und unmögliche, und eben ſo erſcheint,

was nun hier zu erörtern iſt, der nothwendige Widerſtreit zwiſchen beiderlei Bewußtſeyn und die daher abgeleitete Hemmung des Gottesbewußtſeyns als nicht vorhanden.

Der Charakter des Bewußtſeyns iſt nämlich ganz und gar die Einheit, oder das Wiſſen, daß man bei allen Veränderungen dieſelbe Perſon bleibt. Der Menſch hat alſo entweder überhaupt kein Bewußtſeyn von ſich, oder die Einigung ſeines ſinnlichen und geiſtigen Gefühls muß in demſelben Augenblicke geſchehen, wo beide in ſein Bewußtſeyn eintreten. Ein ſinnliches und geiſtiges Bewußtſeyn, als abgeſondert und verſchieden, iſt in dem Menſchen nicht denkbar. Bei jenem allein würde er ſich bloß als Thier, bei dieſem allein bloß als Gott fühlen. Es kann alſo auch die Forderung nicht gemacht werden, daß das geiſtige oder das Gottesbewußtſeyn das ſinnliche ſo „in ſich aufnehmen" ſolle, daß der Menſch ſich nicht mehr als ſinnliches Individuum fühle. Eben als Menſch muß er in ſeinem Bewußtſeyn beides zugleich haben, und ein natürlicher und bleibender Zwieſpalt zwiſchen ſinnlichem und geiſtigem Bewußtſeyn wäre nur denkbar, wenn man auf manichäiſche Weiſe die Sinnenwelt für etwas an ſich Böſes und Gotte Entgegengeſetztes anſähe. Iſt aber die Sinnenwelt und das ſinnliche Bewußtſeyn ein Werk des Schöpfers, ſo iſt es auch göttlich und ein durch Gott bedingtes und von ihm eben ſo abhängiges Bewußtſeyn, wie das geiſtige; es kann alſo auch nicht mit dem Seyn des Schöpfers, oder dem Gottesbewußtſeyn in uns in natürlichem Zwieſpalt ſtehen. Außerdem müßte es auch mit Gott ſelbſt, da das Seyn des Schöpfers die Form des geiſtigen Bewußtſeyns in uns iſt, in Widerſpruch ſtehen, und die daher entſtehende Hemmung müßte mit dem göttlichen Bewußtſeyn, in wiefern es in Gott iſt, eben ſo empfunden werden, wie in dem göttlichen Bewußtſeyn, in wiefern es in dem Menſchen iſt. Jener angebliche Widerſtreit kann alſo nur Statt finden, wenn man auf manichäiſche Weiſe, was doch der Vf. nicht will, der Sinnenwelt eine vom göttlichen Willen unabhängige Beſchaffenheit und Thätigkeit beilegt.

Auch in moraliſcher Hinſicht, und in dieſer noch weniger, kann ein natürlicher und nothwendiger Zwieſpalt zwiſchen beiden Arten des Bewußtſeyns angenommen werden. Sinnlichkeit und Vernunft, als vereinigt in Einem Weſen, bedingen ſich, als Antriebe zum Handeln betrachtet, gegenſeitig. Widernatürlich und dadurch ſündlich wird ihr Verhältniß nur, wenn der eine Theil die Realität der Anſprüche und Ausſprüche des andern Theils nicht mehr anerkennen will. Dann erſt entſteht Sünde und Entzweiung des innern Menſchen. Wären ſie an ſich widerſprechend, ſo mußte der Widerſpruch vom Schöpfer gegeben ſeyn, und in ſeinem eignen Weſen liegen. Was nun zuerſt die Triebe des ſinnlichen Lebens betrifft, ſo ſtehen ſie mit dem Gottesbewußtſeyn in uns nicht im geringſten Widerſpruch. Die Vernunft muß alle Forderungen der ſinnlichen Natur, an ſich betrachtet, als gerecht anerkennen, und nimmt daher ihre Befriedigung mit unter die Zahl der Pflichten auf. Außerdem müßten die ſinnlichen Triebe zu den abſolut verbotenen und unſittlichen Erregungen gehören. Die Vernunft maaßt ſich nicht an, das Bewußtſeyn allein erfüllen, allein Motiv des Handels ſeyn, und die ſinnliche Erregung als etwas ihr Widerſprechendes aufheben zu wollen; ſonſt wäre die Vernunft eine Krankheit, ein Wahnwitz: ſondern ſie fordert nur, daß die Erregungen und Thätigkeiten der ſinnlichen Natur nicht mit ihrem Weſen und Anſprüchen in Widerſtreit gerathen. Wenn dieſes doch geſchieht, dann entſteht Sünde. Da aber auf der andern Seite auch das vernünftige Leben ſeinerſeits durch das ſinnliche bedingt iſt, ſo folgt, daß die Vernunft ebenfalls zur Sünde wird, wenn ſie die natürlichen Rechte des ſinnlichen Lebens verkennt, und daſſelbe in ſeiner geſetzmäßigen Thätigkeit hemmen will. Sie kann, als an ein ſinnliches Leben gebunden, nicht abſolut ſeyn wollen, ohne ihre Individualität zu vernichten, daher auch die Forderung des Vfs, daß der Menſch ſeine Perſönlichkeit aufgeben, und ſich mit einem allgemeinen Gottesbewußtſeyn verſchmelzen müſſe, eine unmögliche iſt. Die Anſicht von dem ſinnlichen Leben als einem mit dem geiſtigen

Leben Streitenden, und der Verſuch, die Thätigkeiten des geiſtigen Lebens zu abſoluten zu erheben, war ja eben der Grund der widernatürlichen Mönchsmoral, die nur Verzerrungen des Lebens hervorbrachte, die oft bis zum feinen Selbſtmord gingen. Auch die Fälle machen keine Ausnahme, wo wir verbunden ſind, das ſinnliche Leben für eine Pflicht zu wagen und zu opfern. Denn dieſe Pflichten kommen nur vor bei dem Menſchen, in wiefern er in menſchlicher Geſellſchaft lebt, und gehen daher nur auf Erhaltung des gemeinſchaftlichen Lebens, als ihren letzten Zweck aus. So wenig es alſo ein „Fürſichgeſetztſeyn" des ſinnlichen Lebens gibt und geben ſoll, eben ſo wenig findet es beim geiſtigen Leben Statt. Herrſcht aber zwiſchen beiden kein natürlicher Zwieſpalt, ſo bedarf es auch nicht der Erlöſung von dieſem Zwieſpalt.

Daſſelbe Urtheil ergibt ſich zweitens über die Vorſtellung Schleiermachers von Sünde und Gnade. Es heißt (2ter Thl. S. 6.): „Das Eigenthümliche der chriſtli„chen Frömmigkeit beſteht darin, daß wir uns des Wider„ſtrebens unſrer ſinnlichen Erregungen, das Bewußtſeyn „Gottes mit in ſich aufzunehmen, als unſrer That be„wußt ſind, der Gemeinſchaft mit Gott hingegen nur als „etwas uns vom Erlöſer Mitgetheilten. Jeder Lebenstheil, „der, als ein Ganzes für ſich betrachtet, unſre That iſt, „ohne das Gottesbewußtſeyn in ſich zu tragen, iſt Sünde; „die Leichtigkeit aber, dieſes Bewußtſeyn zu entwickeln, als „mitgetheilt, iſt Gnade." — In unſerm Bewußtſeyn wird aber eben ſo wohl das ſinnliche Leben als das Gottesbewußtſeyn als etwas Mitgetheiltes empfunden. Unſer Bewußtſeyn ſagt aus, daß das ganze Leben, als ſinnliches und geiſtiges, etwas Entſprungenes und Abhängiges ſey; entweder von der Natur oder von Gott. Der Vf. hat daher auch bei der Lehre von der Erbſünde das Widerſtreben der ſinnlichen Natur als etwas Mitgetheiltes aufzufaſſen ſich genöthigt geſehen. Von den einzelnen Erregungen im Leben aber ſagt das Bewußtſeyn, daß ſie entweder aus unſrer innern Selbſtthätigkeit, oder durch den Eindruck der Außen-

dinge entſtehen; nirgends aber weiſet es auf Gott, der als Cauſalität nie empfunden, ſondern als ſolche nur von der Vernunſt erſchloſſen werden kann. Ueberdieſes ſagt uns die Erfahrung, daß wir in Erweckung des Gottesbewußtſeyn mehr von uns ſelbſt abhängen, als bei den ſinnlichen Empfindungen, die uns von den Außendingen mit unwiderſtehlicher Macht aufgedrungen werden. Iſt alſo die ſinnliche Erregung unſre That, ſo iſt es noch mehr die geiſtige.

Eben ſo wenig kann man ſagen, daß jeder Lebenstheil, der unſre That iſt, ohne vom Gottesbewußtſeyn begleitet zu ſeyn, Sünde ſey. Der Lebenstheil, den der Mathematiker auf ein Problem, der Künſtler auf ein Kunſtwerk, der Handwerker auf ſeine Arbeit verwendet, kann ganz vom Gottesbewußtſeyn geſchieden ſeyn, ohne daß er die Natur der Sünde bekommt; eben ſo wie der Lebenstheil, der auf eine ſpeculative Theorie vom Gottesbewußtſeyn verwendet wird, darum noch nicht Gnade iſt. Wenn nun aber das Seyn Gottes unter der Form des Selbſtbewußtſeyns in dem Menſchen lediglich etwas Mitgetheiltes iſt; ſo kann der Mangel deſſelben keine Sünde ſeyn, wenigſtens keine Schuld begründen, weil niemand dafür verantwortlich iſt, daß er nicht hat, was ihm nicht mitgetheilt wird, und was er ohne Mittheilung gar nicht haben kann. Der Verf., um die Sünde in moraliſche Beziehung zu ſetzen, modificirt daher (2ter Thl. S. 13.) den Begriff der Sünde ſo, daß er ſagt: „das Bewußtſeyn der Sünde haben wir „überall, wenn unſer Selbſtbewußtſeyn durch das „mitgeſetzte Gottesbewußtſeyn als Unluſt beſtimmt „wird.“ Dadurch iſt aber die Sache weſentlich verändert. Es iſt alſo nicht mehr die bloße Abweſenheit des Gottesbewußtſeyns von einem Lebensmoment, was die Sünde bedingt, ſondern die Art, wie die Anweſenheit des Gottesbewußtſeyns empfunden wird; und die Sünde geht nicht mehr hervor aus einem urſprünglichen Mißverhältniſſe zwiſchen dem ſinnlichen und göttlichen Bewußtſeyn, nämlich daß beide fortlaufende Reihen von Erregungen bilden und ausſchließlich herrſchen wollen, ſondern ſie ent-

ſteht aus einem ſubjectiven Gefühle der Unluſt über die Anweſenheit des Gottesbewußtſeyns. So hätte denn der Verf. alles das, was er über jenen urſprünglichen Zwieſpalt des Bewußtſeyns ſagte, wieder aufgehoben, oder als unbrauchbar zur Seite geſchoben. Er hätte alles, was er über das „Fürſichgeſetztſeyn“ des einen oder des andern Bewußtſeyns, und was damit zuſammenhängt, geſagt hat, entbehren, und näher davon ausgehen können, daß das ſinnliche Bewußtſeyn, wenn das Gottesbewußtſeyn zu ihm trete, als Unluſt beſtimmt werde, und dieſes die Sünde ſey, von der Erlöſung geſucht werden müſſe. — Aber davon abgeſehen, ſo iſt auch dieſe neue Beſtimmung der Sünde ungenügend. Es würde daraus folgen, daß grade der Zuſtand, den der Vf. für die Hauptſünde erklärt, nämlich, wo das Gottesbewußtſeyn ganz fehlt, gar nicht Sünde ſey, weil ihm die Unluſt fehlen muß, die durch das Gottesbewußtſeyn erſt hervorgebracht werden ſoll. Der in die Sünde verſenkte Menſch alſo, der das Gottesbewußtſeyn getödet oder doch ſo geſchwächt hat, daß es ihm keine Unluſt erweckt, würde daher gar nicht ſündigen. Es würde ferner folgen, daß der Fromme, der durch das Gottesbewußtſeyn getrieben ſich grauſamen Schmerzen unterwirft und dadurch das Gefühl der Unluſt bekommt, in den Stand der Sünde trete. Der Vf. hat daher durch dieſe 2te Beſtimmung des Begriffs der Sünde etwas eingemiſcht, was ſeiner Speculation fremd iſt.

Was nun drittens den Begriff der Erbſünde betrifft; ſo iſt dieſer dem Syſtem des Vfs eigentlich wohl fremd, und nur auf Veranlaſſung des kirchlichen Syſtems eingeſchoben. Der Vf. mußte dabei den Boden der pſychologiſchen Speculation, auf welchem ſich ſein Syſtem bewegt, verlaſſen und auf das Gebiet der äußern Erfahrung treten, aus dem freilich nichts gefolgert werden kann für das innere Selbſtbewußtſeyn. Er behauptet (2 B. S. 163.), die Sünde ſey der menſchlichen Natur nicht weſentlich, ſondern in dem urſprünglichen Bewußtſeyn der menſchlichen Natur ſey beides angelegt geweſen, ſowohl

die Möglichkeit einer ganz unſündlichen Entwickelung als auch die Möglichkeit der Sünde; und zwar die letztere „in der Einſeitigkeit des Geſchlechts und in der Ungleichheit der Stimmungen, vermöge deren auch das Gottesbewußtſeyn von der Sünde überwachſen und in ſie verſenkt werden konnte.“ Gibt man dieſes dem Vf. zu, ſo folgt unvermeidlich, wenn er anders nicht eine gleich Anfangs begonnene und fortgehende Verſchlechterung der menſchlichen Natur, und eine Veränderung ihres urſprünglichen Typus annimmt, daß beide Möglichkeiten zur Wirklichkeit gekommen ſeyn müſſen, wenn auch die eine öfterer als die andere. Denn eine durch bleibende Anlagen bedingte Möglichkeit, die ſchlechthin nie Wirklichkeit würde, müßte eine unmögliche Möglichkeit, alſo Nichts, ſeyn. Nicht ohne Befremden lieſet man, wie der Vf. ſich zu helfen ſucht, um zu erklären, warum bei allen menſchlichen Individuen nur die Möglichkeit der Sünde zur Wirklichkeit komme. Er ſagt 2 Thl. S. 25 f. „Das ungleich„mäßige Verhalten der verſchiedenen Verrichtungen und „Richtungen der Sinnlichkeit in jedem Einzelnen gegen die „höhere Geiſtesthätigkeit (das Gottesbewußtſeyn) iſt ge„gründet in einer [jedem] angebornen Differenz dieſer „Richtungen ſelbſt in jedem Einzelnen, welche Differenz „ſeine perſönliche Conſtitution bilden hilft. Wir „ſehen aber dergleichen Differenzen theils in Geſchlechtern „ſich fortpflanzen, und in der Bildung neuer Familien „aus mehrern Geſchlechtern zuſammenarten, theils finden „wir ſie in großen Maſſen feſtſtehend als Eigenthümlich„keit der Stämme und Völker.“ „Jede Menſchenrace (S. „39), jedes Volk, jeder Stamm, ja einzelne Geſchlechter „haben beſondere ſich fortpflanzende Einſeitigkeiten, welche „in ihnen ſich fortpflanzende und erneuernde ſündliche „Anlagen begründen.“ Dieſe Behauptungen ſind rein empiriſch. Das Bewußtſeyn ſagt von ihnen gar nichts. Sie ſtehen daher da ohne allen Beweis und Zuſammenhang mit dem auf einer Analyſe des Bewußtſeyns ruhenden Syſtem des Vf. Die Erfahrung kann aber nimmermehr

beweiſen, daß in den erſten Menſchen Einſeitigkeiten und Ungleichheiten der ſinnlichen Natur angelegt geweſen ſeyen, die ſich entwickelt hätten, und nur im Laufe der Zeit feſtſtehende fehlerhafte Typen geworden ſeyen. Die ganze Geſchichte lehrt vielmehr, daß grade die ſinnliche Natur des Menſchen ſich bei allen Völkern und in allen Zeitaltern nach einem ewig gleichen Typus reproducirt, und die kleinen Unterſchiede, die man mit dem Namen der Conſtitution, der Nationalanlagen bezeichnen könnte, ſind eben ſo oft auf das Gute gerichtet, wie auf das Böſe. Dagegen iſt es nach der Erfahrung umgekehrt das geiſtige Princip in uns, in welchem die Völker und Zeitalter die größte Differenz zeigen. Die ſinnliche Natur hat, wie bei den Thieren und Pflanzen, ihren unveränderlichen Typus, nach dem ſie ſich ohne unſer Zuthun erzeugt und bildet, daher überall mit der Munterkeit die ſinnliche Natur von ſelbſt und ohne unſern Willen in voller Blüthe ſteht. Ganz anders das geiſtige Leben. Dieſes erwächſet bloß durch Unterricht und Erziehung und nie ohne eigne Anſtrengung; daher es auch nach der Erfahrung bei verſchiedenen Völkern und in verſchiedenen Zeiten bald vorwärts, bald rückwärts gehen, bald auch ſtille ſtehen kann. Der Grund alſo, warum die Möglichkeit zur Sünde allein zur Wirklichkeit geworden ſey, kann ohnmöglich der von dem Vf. angegebene ſeyn.

Dieſes hat auch der Vf. ſelbſt gefühlt, indem er viertens das, was er hier geſagt hat, in der Entwickelung der Unſündlichkeit des Erlöſers im Verhältniß zur Sündlichkeit des erſten Menſchen wieder zurück genommen hat. Um dem Erlöſer die wahre Menſchheit zuſchreiben und überhaupt die Möglichkeit der Erlöſung (der unbedingten Herrſchaft des Gottesbewußtſeyns) feſtſtellen zu können, mußte der Vf. S. 25 und 163 die Möglichkeit einer ganz unſündlichen Entwickelung des Menſchen überhaupt geſtatten. Da er nun das Gottesbewußtſeyn durchaus als Gnade, d. i. als mitgetheilt betrachtet; ſo kann auf die Frage: warum jene Möglichkeit der aus-

ſchließenden Herrſchaft des Gottesbewußtſeyns bloß in der Seele des zweiten Adams, und nicht auch in dem erſten Adam und deſſen Nachkommen zur Wirklichkeit gekommen ſey? keine andre Antwort erfolgen, als daß es an der Gnade, der Mittheilung gelegen habe. Und dieſe Antwort gibt der Vf. 2 Thl. S. 198 wirklich, indem er ſagt: „die in dem erſten Adam geſetzte Mittheilung des Geiſtes [des Gottesbewußtſeyns] an das menſchliche Geſchlecht „war eine unzureichende, ſo daß der Geiſt in die „Sinnlichkeit verſenkt blieb, und kaum auf Augen„blicke hervorſchaute; in dem zweiten Adam aber iſt das „Werk vollendet durch eine zweite, aber gleich urſprüngli„che, Mittheilung, — — welche (S. 170.) ſich zur erſten [durch Adam] verhält, wie ein zweiter Moment oder eine „höhere Potenz.“ Nun ſo liegt alſo die Schuld nicht, wie erſt behauptet wurde, an den fehlerhaften Typus, in den ſich die Sinnlichkeit hineingeartet habe, ſondern an der Gnade, die ſich nicht zureichend mittheilte; ſo hätte folglich der Schöpfer ſich ſelbſt durch ſeine anfängliche Karchheit die Mühe der Erlöſung durch Chriſtum gemacht, und ſich dieſelbe wohl billig erſparen können und ſollen. Doch es gilt hier folgendes Dilemma.

Entweder wollte Gott, daß das Gottesbewußtſeyn, wie der Vf. glaubt, eine ununterbrochene Reihe des Gefühls abſoluter Abhängigkeit bilden und das ſinnliche Lebensgefühl in ſich aufnehmen und verſchlingen ſollte; oder er wollte es nicht. Im erſten Falle mußte er mit dem Zweck auch das Mittel wollen, d. h. dem Menſchen das Gottesbewußtſeyn zureichend für dieſen Zweck einpflanzen. Denn ſpätere Mittheilung durch Chriſtum, wenn man ſie auch im göttlichen Rathſchluſſe als urſprünglich faſſet, bleibt eine Nachhülfe und Ausbeſſerung. Wollte aber der Schöpfer nicht, daß das ſinnliche Bewußtſeyn von dem göttlichen verſchlungen werden ſollte; ſo war auch kein zweiter Adam, keine Mittheilung in höherer Potenz, keine Erlöſung zu einem ſolchen Zuſtande nothwendig; denn was Gott nicht will, dazu trifft er auch keine Anſtalten.

Fünftens iſt auch die ſpeculative Theorie des Vf. von dem Gottmenſchen oder der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto, in ſich unhaltbar und mit dem N. Teſt. unvereinbar. Was der Vf. darunter verſteht, iſt ſchon angegeben worden. Er hat nun die Möglichkeit zu zeigen, wie in einem wahrhaft menſchlichen Leben das Gottesbewußtſeyn ſchlechthin alle Lebensmomente beſtimmen müſſe, und ſagt darüber (2 Thl. S. 187 ff.) dieſes. Das Gottesbewußtſeyn des Erlöſers ſey ihm, wie allen Menſchen, urſprünglich, nicht erſt durch Erziehung, mitgetheilt geweſen, ſey aber anfangs [d. i. im Stande der erſten Kindheit] nur als eine „bewußtloſe Kraft“ in ihm geweſen. Während der Entwickelung habe es ſeine Macht über das ſinnliche Bewußtſeyn nur in ſo weit ausgeübt, als es ſelbſt entwickelt geweſen ſey. Die Macht aber, mit der es alles durchdrungen habe, ſey niemals zweifelhaft oder im Kampfe begriffen geweſen. In jedem Augenblick habe das wachſende Gottesbewußtſeyn ſich aller Entwickelungen des ſinnlichen Lebens auf das vollkommenſte bemächtiget, ſo daß keine Handlung Jeſu je allein von der Sinnlichkeit ausgegangen wäre.

Obgleich der Vf. unter Gottesbewußtſeyn nicht das Bewußtſeyn von Gott, oder das Wiſſen von ihm, ſondern (S. 208.) „ein Seyn Gottes unter der Form des Bewußtſeyns und der bewußten Thätigkeit“ verſteht; ſo klingt doch ein Gottesbewußtſeyn, das als bewußtloſe Kraft in dem Menſchen liegen ſoll, eben ſo widerſprechend als ein hölzernes Eiſen. Denn wenn das Gottesbewußtſeyn die Form des geiſtigen Bewußtſeyns und bewußter Thätigkeit iſt; ſo kann es nie eine bewußtlos wirkende Kraft ſeyn, ſondern es iſt, wo nicht als Bewußtſeyn, gar nicht. Der Vf. hat daher hier den Begriff weſentlich verändert und ſich unter dem Gottesbewußtſeyn nur einen göttlicheu Inſtinct, der gleich dem thieriſchen ohne Bewußtſeyn wirkt, gedacht, oder eine Anlage. Dadurch aber wird das Gottesbewußtſeyn in Chriſto zu etwas gemacht, was mit dem Moraliſchen nicht den ge-

ringſten Zuſammenhang hat, und Jeſus, wenn ſeine Unſündlichkeit nicht als das Werk ſeiner Freiheit, ſondern eines in jedem Moment mächtiger als die ſinnlichen Lebenserregungen ſeyenden göttlichen und nothwendigen Inſtincts angeſehen wird, hört auf ein Vorbild der Gläubigen zu ſeyn, die von Adam her nur eine „unzureichende“ Gabe dieſes Gottesbewußtſeyns empfingen. Er iſt nun kein Menſch mehr, ſondern ein Gott, den man verehren, dem man aber nicht nachfolgen kann. Auch widerſpricht der vom Vf. gezeichnete Gang der Entwickelung Jeſu aller menſchlichen Erfahrung, nach welcher ſich in einem wahren Menſchen das ſinnliche Bewußtſeyn ſchlechterdings eher entwickelt als das vernünftige. Nur durch die apollinariſtiſche Behauptung, daß die göttliche Natur in Chriſto die Stelle der menſchlichen Seele vertreten habe, würde ſich das vom Vf. Geſagte halten laſſen. Dazu kommt, daß der Vf. in Wahrheit die Ordnung, die Gott beliebt hat, umkehrt. Nach des Schöpfers Ordnung fängt der Menſch mit dem ſinnlichen Bewußtſeyn an; dann folgt ſpäterhin das Gottesbewußtſeyn in ihm, und die volle Herrſchaft des letztern über das erſtere iſt das Ziel ſeiner Beſtimmung und Entwickelung. Der Vf. aber verlangt, an dieſem Ziele ſolle der Menſch gleich von der Geburt an ſtehen, und keinen Lebensmoment haben, wo nicht das Gottesbewußtſeyn durchaus herrſche, und er erklärt die Ordnung des Schöpfers für die Sünde und die Erbſünde, und bezieht die Erlöſung durch Chriſtum auf die Erlöſung von ſolcher Ordnung.

Auch widerſpricht die evangeliſche Geſchichte der Vorſtellung des Vfs. Sie ſtellt Momente des Lebens Jeſu dar, wo er als Menſch empfand und kämpfte, alſo nach des Vfs Theorie ſündigte. Denn wenn wir auch abſehen von der Verſuchung bei Antritt ſeines Amtes, wiewohl es wahrſcheinlich genug iſt, daß ſie die paraboliſche Darſtellung einer innern Verſuchung iſt, die nicht aus dem Gottesbewußtſeyn hervorgehen konnte; ſo bleibt doch noch der Seelenkampf Jeſu in Gethſemane (den der Vf. gar

nicht berührt), wo das Gebet: Vater iſts möglich, ſo gehe dieſer Kelch vorüber! nicht aus dem in der Form des Bewußtſeyns erſcheinenden Seyn Gottes in Chriſto hervorgehen konnte; es bleibt der Ausruf: „mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen,“ der gewiß nicht durch die ungenügende Bemerkung (S. 296.) beſeitigt wird, daß er, wenn er anders für einen eigentlichen Ausruf Chriſti anzuſehen ſey, nur begriffen werden könne als die höchſte Aeußerung des Mitgefühls. Dieſes iſt willkürliche Deutung, und die ausdrücklichen Worte ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν, Matth. 26, 37. περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου, v. 38, zeugen gegen den Vf. Auch heißt es Hebr. 5, 7. 8. ἔμαθε τὴν ὑπακοήν, er habe unter Geſchrei, Thränen und Leiden den Gehorſam als Sohn gelernt; was doch gewiß Kampf voraus ſetzt.

Wenn aber das, was bisher geſagt worden iſt, gegründet ſeyn ſollte; ſo fällt auch endlich der Begriff des Vfs von der Erlöſung dahin. Sie iſt nach dem Bisherigen weder nöthig, noch wirklich; ſie iſt aber auch für den Erlöſeten in der Art, wie ſie der Vf. faßt, nicht vollziehbar. Der Chriſt ſoll das Gefühl ſeiner ſinnlichen Individualität aufgeben, und ſich bloß ſeiner bewußt ſeyn als ein Theil, eine Erſcheinung des allgemeinen göttlichen Geiſteslebens. Schon vorhin, bei Schelling, wurde erinnert, daß dieſes unmöglich ſey. Der Vf. hat auch zugegeben, daß im irdiſchen Leben die Auflöſung der ſinnlichen Lebenseinheit, alſo die Erlöſung von der Sünde nie vollzogen werde, und darum die Sünde nicht verſchwinde. Sonach ſieht man aber nicht ein, warum die Erlöſung, die ja doch für lebende Menſchen beſtimmt iſt, geordnet wurde, und warum es einer lebenden Perſon, Chriſti bedurfte, in der ſie vollzogen war. Um das Streben darnach in den Menſchen zu wecken, wäre es ja ſchon hinreichend geweſen, wenn Gott durch irgend einen Propheten uns hätte lehren laſſen, was der Vf. hier ſo ſcharfſinnig auseinander geſetzt hat.

Was nun

II) Die Dogmatik des Hrn. Prof. Marheinecke

betrifft, ſo iſt ſie, wie die des Hrn. Prof. Schleiermachers, gleichfalls ganz ſpeculativer Natur, und legt einen rein philoſophiſchen Satz zu Grunde, den ſie dann mit großem Scharfſinn und großer Conſequenz durchführt und auf alle Theile der kirchlichen Dogmatik anwendet.

Der Grundgedanke, von dem der Vf. ausgeht, iſt der Satz: daß nur allein die Ideen der Vernunft das wahrhaft Reale und Seyende ſind. Dieſer Satz hat vieles für ſich, indem ſich für die Vernunft als das Höchſte die Idee, als Typus alles vernünftigen Lebens, für die Natur aber das Geſetz, als Typus alles ſinnlichen Lebens, darſtellt, leicht aber zu beweiſen ſeyn dürfte, daß Geſetz und Idee in einem Höhern aufgehen, in der abſoluten Idee, der Gottheit. So könnte man denn auch ſagen, alle Wahrheit ſey Gott, und die Welt ſey nichts als ein Entſtehen und Vergehen, das ſtete Werden nach dem Typus der göttlichen Wahrheit, welche allein das Bleibende, Ewige iſt, aber ſelbſt nie als ſinnliche Erſcheinung hervortritt, ſondern nur an ihr. Da die Religion — die Beziehung auf Gott iſt, ſo könnte man ſonach auch ſagen: nur die Religion wiſſe die Wahrheit; alle Wahrheit ſey Religion. Daß der Vf. von dieſem Grundgedanken ausgegangen iſt, tritt öfters in ſeinen Aeußerungen hervor, z. B. wenn es §. 240. heißt: „die göttliche, wahrhaft ſeyende Welt [die Ideen], welche nur von der Religion gewußt wird in ihrer Wahrheit und Realität, liegt aller erſcheinenden nur zu Grunde.“ §. 232.: „die Einheit der Natur beſteht nur im ſteten Entſtehen und Vergehen; ſie iſt nur etwas Werdendes, und darum die Unruhe, das Nichtſeyn, das Nichtige ſelber.“ §. 271. In dem Entſtehen und Vergehen der Welt iſt nichts beſtändig als das Geſetz; (274.) der Grund des Geſetzes aber iſt Gott. §. 22. „die Vernunft iſt die Erkenntniß der

Wahrheit, welche Gott ſelber iſt, und hiermit von der Religion nicht verſchieden."

Dieſes dem Syſtem des Vfs zu Grunde liegende Princip hätte eine beſondere und genaue Entwickelung verdient, die man jedoch vermißt, indem der Vf. mit einem zweiten, auf jenem ruhenden Satz beginnt, den er §. 1—78. darſtellt, und zu ihm häufig wieder zurückkehrt, und welcher das Eigenthümliche ſeines Syſtems begründet, nämlich: daß (ideales oder vernünftiges) Denken und Seyn ganz identiſch ſind. Daraus folgert er, daß das ideale Denken allein ein Wiſſen, eine Wiſſenſchaft, daß es allein wahr und die Wahrheit ſey, alles andere Denken und Vorſtellen im Geiſte aber unwahr und nichtig, und, weil Gott die Idee aller Ideen, oder die abſolute Idee iſt, ſo folgert er weiter, daß das ideale Denken in dem Menſchen, ein göttliches Denken, und dieſes die Vernunft ſelber ſey. (In der erſten Auflage nannte daher der Vf. die Vernunft das Gottesbewußtſeyn; dieſen Ausdruck, allerdings einen unbeſtimmten, hat er aber hier ganz vermieden.) Hieraus folgt, daß Religion haben, und: von Gott wiſſen, die Wahrheit wiſſen, Vernunft haben, vernünftig denken, Gottes Denken in uns, identiſche Ausdrücke ſind.

Es werden daher folgende Sätze des Vf. leicht verſtändlich ſeyn. Der Geiſt iſt und lebt nur im Denken, in dem beſtändigen Erzeugen der Wahrheit. Aller Wahrheit Urquell iſt aber Gott, und ihn in ſich, und ſich in ihm erkennend und vernehmend iſt der Geiſt Vernunft. Die Idee von Gott iſt aber nicht bloß ein Denken oder ein Gedanke, ſondern zugleich ein Seyn oder die Wirklichkeit, und es hat ſomit das ſubjective Denken, als vernünftiges [d. h. in wiefern es die Ideen, Gott denkt], zugleich das Objective an ihm. In der Religion denkend erweiſet ſich der menſchliche Geiſt in ſeiner wahrhaften Weſenheit. Das Anſich-ſeyn der Religion iſt die ewige Idee Gottes. Darin iſt die Religion nicht verſchieden von Gott ſelbſt, deſſen Idee ſie iſt, d. h., worin Gott ſich

denkt und gedacht wird. — Die Vernunft iſt die Erkenntniß der Wahrheit, welche Gott ſelber iſt, und hiermit von der Religion nicht verſchieden. §. 45. Es iſt der weſentliche Begriff der Religion, ein Gedanke, und nur im Denken zu ſeyn. Es iſt (§. 58.) der weſentliche Anfang des Wiſſens in und von der Religion, Erkennen und Seyn als gleich weſentlich in ihr zu betrachten, und das vom Erkennen geſchiedene Seyn, wie das vom Seyn geſchiedene Erkennen als Abgründe der Unwahrheit und Nichtigkeit einzuſehen. Alle Momente des Seyns der Religion ſind nur Beſtimmungen ihres wahren Denkens, wie alle Beſtimmungen ihres wahren Denkens nur Beſtimmtheiten ihres wahren Seyns. §. 127. Die Idee des Weſens Gottes nicht nur zu haben, ſondern zu ſeyn, iſt das Weſen und die Beſtimmtheit des Geiſtes. Die Wahrheit iſt nur im Denken, und das wahre Weſen Gottes im Denken erreichen, heißt es erkennen. §. 312. Die Einheit in dem Verhältniſſe zwiſchen Gott und Menſchen iſt: daß Gott nicht nur von uns gedacht wird, ſondern daß er auch das ihn in uns Denkende ſelber iſt.

Einen Beweis dafür, daß das vernünftige Denken allein ein Seyn und Wahrheit ſey, oder welches daſſelbe ſagt, daß nur das Ideale das wahrhaft Seyende ſey, hat der Vf. nicht gegeben, ſondern dieſen Satz als ein Axiom ausgeſprochen, deſſen Wahrheit in ſich zu fühlen jedem angeſonnen werden könne. Ich glaube aber, daß hier eine Erörterung, worauf die Nothwendigkeit, mit der ſich das Ideale geltend macht, beruhe, hätte gegeben werden können, und darum auch ſollen. Indem nun ſo der Vf. ſich im Begriff der Religion, der ihm ein Wiſſen, ja das alleinige Wiſſen iſt, weit von Hrn. Schleiermacher entfernt, und deſſen Grundbeſtimmung der Religion als eines Abhängigkeitsgefühls (§. 34 ff. §. 171.) zurückweiſet, trifft er mit ihm doch darin zuſammen, daß er gleichfalls die Forderung ſtellt, das Bewußtſeyn der Idee müſſe ſich der Individualität entäußern, und der Menſch die Einheit ſeiner Vernunft mit dem göttlichen Seyn anerken-

nen. Es iſt klar, daß dieſes Ablöſen der Individualität zwei Beziehungen hat, nämlich auf Gott und auf den erkennenden Menſchen. Der Vf. behauptet daher zuerſt: Gott, oder die Idee, dürfe im Bewußtſeyn nicht aufgefaßt werden als etwas Objectives, von der Idee im Denken, alſo auch von dem Denkenden und dem Denken ſelbſt Verſchiedenes; und damit trennt er ſich von der in der Theologie gewöhnlichen Auffaſſung, welche eben zwiſchen dem ſubjectiven Begriff von Gott und dem objectiven Weſen deſſelben unterſcheidet. Ueber dieſe, die gewöhnliche, Vorſtellung erklärt er ſich §. 47 ff. dahin, daß dabei der Verſtand auf der Stufe des Denkens ſtehen bleibe, von allem Seyn abſtrahire, ſich auf das Denken des Denkens, oder ſeine eigene abſtracte Form beſchränke, das Ich und ſein Bewußtſeyn zum Princip aller Wahrheitskenntniß mache, Denken und Seyn auseinander halte, und es daher nicht über das Bedingte, Relative, Endliche [über das Individuelle, das freilich von dem Bewußtſeyn jeder Perception mitgegeben wird] hinausbringe. Indem das Ich (§. 55.) nur im Unterſchiede von der Religion [oder von Gott], und nur im Gegenſatze zu ihr ſich zu behaupten wiſſe, betrachte es die Religion als etwas ihr ganz Aeußerliches und Fremdes. „Die Religion an und für ſich wird nicht nur in ſofern „nur für einen Geiſt gehalten, als dieſer ein Geſpenſt iſt, „welches in menſchlichen Gefühlen und allerlei heiligen „Büchern und ſeltſamen Erſcheinungen herumgeht, ſondern „auch für ein Todtes, für einen Kadaver, deſſen einzelne „Beſtandtheile im Spiritus eines Gedankens aufbewahrt „und vorgezeigt werden, und deſſen Anatomie und Se„ctionsbericht die Dogmatik iſt.“ Im Gegenſatze gegen dieſe gewöhnliche Vorſtellung behauptet daher der Vf., die Idee von Gott ſey nicht bloß ein Gedanke von ihm, ſondern zugleich ein Seyn, die Wirklichkeit. Die Vernunft, (§. 23.) in die Idee Gottes aufgenommen [d. i. die Idee Gottes, die eben die Vernunft iſt], ſey ein göttliches Seyn des menſchlichen Geiſtes; ſie ſey von der Idee Gottes nicht weſentlich verſchieden, und ſo ein Gedanke

Gottes, oder gedacht ſeyend von Gott vermöge ſie auch nicht nur an Gott zu denken, ſondern auch ihn zu denken und zu erkennen. Das Erzeugen der Religion in unſerm Geiſte ſei alſo (§. 24.) nur das Werden des Geiſtes und ſeiner Gedanken für ſie. „Die Lehre vom Seyn Gottes „(§. 147.) iſt nichts anders, als die von der Offenbarung „ſeiner ſelbſt in der Idee von ihm, — die Beſtimmtheit, „Wirklichkeit oder die Realität der Idee.“ §. 149. „Es iſt „das Denken des Weſens Gottes, welches ſich als das „Seyn Gottes beſtimmt; denn das Weſen Gottes als des „Objects dieſes Denkens iſt eben ſo ſehr Subject oder Denken, und als ſolches das Seyn des göttlichen „Geiſtes ſelbſt in der Einheit mit dem menſch„lichen. Es iſt demnach Gott, welcher in dieſem Den„ken ſich die Beſtimmung des Seyns ſelber gibt.“ §. 153. „Gott iſt nur als Wiſſen; in dieſem Wiſſen und „als ſolches weiß er von ſich, und eben dieſes Wiſſen „iſt ſeine Exiſtenz.“ §. 174. „Das Weſen Gottes iſt „das Seyn Gottes ſelbſt, welches ſich in der Idee manife„ſtirt als Denken. Man kann daher ſagen: die Idee von „Gott, als die Wahrheit des Weſens und Seyns, iſt von „ihm ſelbſt nicht verſchieden, und er iſt dieſe Idee ſel„ber; Gott exiſtirt als Idee.“

Hieraus folgt aber auf der andern Seite, daß ſich auch der Menſch ſeiner Individualität entäußern, den im Bewußtſeyn ſich bildenden Unterſchied zwiſchen ſich und Gott, zwiſchen Subject und Object, aufgeben, und ſein ſinnliches und individuelles Bewußtſeyn an die Gottesidee verlieren müſſe. Der Vf. gebraucht dabei gern (§. 21.) den Ausdruck, „das Eingerücktſeyn des menſchlichen Denkens in das göttliche Denken;“ „der menſchliche Geiſt ſey (115.) in Gott aufgehoben;“ er müſſe „dem göttlichen Geiſte gelaſſen ſeyn.“ Dadurch komme er erſt zum wahren, ſeligen und ewigen Seyn. Die deutlichſten Aeußerungen des Vfs hierüber dürften folgende ſeyn. §. 115. „In dem menſchlichen Geiſte iſt „Gott ſich nicht durch dieſen, ſondern durch ſich ſelbſt offen-

„bar, und ſo auch dem menſchlichen Geiſte offenbar. Die„ſer, als Vernunft, iſt in ihm aufgehoben. Dieſes „iſt das Schwerſte [es ſcheint mir das Unmögliche!], was „die Wiſſenſchaft Jedem zumuthet, der ſich auf ſie ein„läßt, daß die reine Subſtanz ſelbſt ſich als Subject zeige, „er mit ſeinem Geiſte ſich dem göttlichen ſubjicire, und in „ihm gelaſſen ſey. Sein wahres Wiſſen vom Abſoluten iſt „ſelbſt ein abſolutes.“ §. 138. „Es iſt der erſte Schritt „zur wahren Religion, daß der Geiſt von ſich ſelbſt los„laſſe, und dem göttlichen Geiſte gelaſſen ſey. — Mit „jedem Streben nach demjenigen, was doch nicht Gott iſt, „büßt die vernünftige Seele ſich ſelber ein. Die wahre „Religion befreit den Menſchen von allem Niedern, und „von ihm ſelbſt, von dem Feſthalten an der Ichheit „und Subjectivität, verhilft ihm zum Leben in Gott, „als der Wahrheit, und hiemit zum wahren Leben.“ §. 140.: „Die Religion iſt weſentlich Aufnahme der menſch„lichen Natur in die göttliche und derſelben Seligkeit. „Es iſt auf allen Stufen des Daſeyns jeder niedern Na„tur Bedürfniß, ſich in einer höhern gehalten zu fin„den, in ihr zu ruhen und aufgehoben zu ſeyn; und „eben daher iſt das Reducirtſeyn der Seele auf ſich, ihre „Selbſtheit und Ichheit, die eine Excluſion nach der „Seite des göttlichen Lebens iſt, der Anfangspunkt ihrer „Unſeligkeit, ihres Falls, ihres Untergangs.“ — §. 306. „Die Wahrheit und Realität der menſchlichen Na„tur iſt nicht ihr Inſichſelberſeyn, ſondern ihr Ueberſich„hinausgehen, ihr An- und Aufgenommenſeyn in einer „andern und höhern. Zu Gott alſo kommend kommt der „Menſch erſt wahrhaft zu ſich ſelbſt. Von der Urperſön„lichkeit Gottes gehalten wird der Menſch erſt wahrhaft „perſönlich. Durch die Religion erſt wird der Menſch zum „Menſchen. Die Wahrheit der menſchlichen Natur iſt die „göttliche. Das wahrhaft Menſchliche iſt das Göttliche; „gegen dieſes iſt das Nurmenſchliche vielmehr das Un„wahre und Böſe.“ Auch gehört hier, was der Vf. über die Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen §. 323.

ſagt: „Das Individuelle, womit der Geiſt behaftet „iſt, iſt nicht das wahre Weſen des Menſchen, ſondern „das Intelligente [die Vernunft], der Geiſt, welcher als „Herr der Natur das Individuelle, Leib und Seele, „nur als Momente an ihm hat, und in ſich aufgehoben „hat und zunächſt Bewußtſeyn iſt. Kommt er in dieſem „[dem Bewußtſeyn] über deſſen leere Form und endlichen „Inhalt [über das Individuelle] hinaus, ſo wird er zum „Bewußtſeyn Gottes. Dadurch geht der Geiſt über die „Einzelheit und Ichheit hinaus, wird Volksgeiſt, — und „ſo der Geiſt der Menſchheit.“ §. 324. „Dieſes Thun „des Geiſtes iſt aber Thun des Geiſtes, welcher Gott „iſt, es iſt ein Auf- und Hinauf-gehoben-ſeyn der Menſch„heit in die Gottheit, durch dieſe, und eben darin zu„gleich die Herablaſſung Gottes zu ſeiner menſchlichen Na„tur, die That der ewigen Liebe. Es iſt die der Ent„zweiung und dem Widerſpruch entgegengeſetzte Bewegung „des Geiſtes aus dem Jenſeits [dem Objectiven] und Dis„ſeits [dem Subjectiven] in die Einheit [in die Indiffe„renz beider]. — Nur in dieſer Bewegung iſt Gott wirk„lich, und nur in ihr wird erſt wahrhaftig die menſch„liche Natur, kommt zur wahrhaftigen Weſenheit.“

Der Vf. hat nicht nachgewieſen, wie die von ihm geſtellte Forderung, das Individuelle an das Allgemeine zu verlieren, und ſich der Ichheit zu entäußern, vollziehbar und möglich ſey. Wenn er bloß das gewollt hätte, daß der menſchliche Geiſt ſich von der erkannten Gottesidee ganz beſtimmen laſſen ſolle; ſo würde dieſes nur das Gewöhnliche ſeyn, was jedes theologiſche Syſtem fordert. Die Forderung des Vf. aber ſtreitet mit der Natur des menſchlichen Bewußtſeyns, und iſt unvollziehbar, wie ſchon vorhin gezeigt worden iſt. Es iſt eben das Weſen des Bewußtſeyns, wie wir es wirklich haben, und es alſo nie anders haben können, ein Wiſſen vom Seyn zu ſeyn, bei welchem das Subject nur dadurch von ſich weiß, daß es ſich unterſchieden von dem Object erkennt, wodurch eben das Bewußtſeyn ſeiner unveränderlichen Na-

tur nach ewig ein individuelles iſt und bleibt. Der Vf. hat dieſe Natur des Bewußtſeyns nicht eben verkannt; er nennt aber das Bewußtſeyn, das ſich an dem Object verſteht, (§. 59. 60.) das ſinnliche, und das abſtracte oder Verſtandesbewußtſeyn, über das man hinauskommen müſſe, um zur Vernunft zu kommen. Er meint (§. 301.), der Verſtand habe nur das Endliche, Relative zum Object des Denkens, alſo nur relative Wahrheit; die Wahrheit des Verſtandes aber ſey die Vernunft, in welcher Sinnlichkeit und Verſtand aufgehoben, und der Menſch über das Sinnliche und Nichtſinnliche hinauskomme ins Ueberſinnliche. Aber auch das vernünftige Bewußtſeyn ändert ſeine Natur nicht, nach welcher es in der Unterſcheidung des Ichs von einem Object, oder in dem Innewerden des Ichs an einem Object beſteht, ſondern es ändert nur das Object, indem es nun die Idee, oder Gott iſt, die es neben das Ich ſtellt, und ſich daran erkennt. Dagegen aber läßt ſich wohl bezweifeln, ob wir auch unſre Form der Duplicität im Bewußtſeyn auf Gott übertragen dürfen. Läugnen wir aber dieſes, ſo läugnen wir auch eben damit, daß Gott das eigentlich zukomme, was wir bei uns Bewußtſeyn nennen, daß er ein Ich ſey. Wenn der Vf. nun die Gottheit ſelbſt für die Idee der Gottheit erklärt, und die Idee der Gottheit oder des Abſoluten mit der Vernunft identificirt; ſo hat er in der Speculation zwar allerdings Recht, wenn er nun auch fordert, daß von der Vernunft die Ichheit getrennt werden, daß der Menſch, als vernünftiger, die Ichheit und Individualität aufgeben müſſe; aber eben, weil dieſe Forderung oder vielmehr Folgerung eine Unmöglichkeit einſchließt, auf ein Unvollziehbares hinleitet; ſo iſt dieſes ein Beweis, daß die Vorderſätze, aus denen die Folgerung hervorgeht, einen Irrthum enthalten; und als ſolchen glaube ich eben den Satz bezeichnen zu müſſen, daß die Idee der Gottheit mit der Vernunft identiſch, die menſchliche Vernunft ſelbſt ſey, welche vielmehr die in der Form des Abſoluten ſich bewegende oder denkende Kraft des Ichs iſt.

Es iſt aber aus dem bisher Geſagten klar, daß das

ganze Syſtem des Vfs ſowohl an ſich, als ſpeculative Philoſophie betrachtet, als auch in ſeiner Anwendung auf das kirchliche Syſtem, eine Theorie des Bewußtſeyns ſeyn müſſe, oder des Seyns der Idee, wo immer die doppelte Beziehung derſelben wird hervortreten müſſen, daß ſie theils als Seyn Gottes, theils als Seyn des vernünftigen Menſchen dargeſtellt werden wird. Und ſo findet man es wirklich. Da man die Idee Gottes oder des Abſoluten, oder (denn dieſes iſt beim Vf. identiſch) das vernünftige Bewußtſeyn theils in abstracto, an ſich, ſeinem Inhalte nach, als reine, ſich ſelbſt gleiche Idee, aber auch in concreto, nämlich wie ſie iſt und ſich offenbart, oder ihrer Wirkung nach betrachten, aber nun auch drittens zeigen kann, wie beides eins iſt, und beides in eine Einheit zurück gehen ſoll: ſo gibt dieſes eine Trilogie, welche der Vf. mit der kirchlichen Trilogie der Trinität in Parallele ſtellt, und daher nach §. 123. zuerſt handelt: „von dem reinen Gedanken Gottes in der Beſtimmungsloſigkeit ſeines Anſichſeyns, in welcher Unbeſtimmtheit, oder in welchem reinen Gedanken von ſich, Gott noch iſt der unendlich ſich ſelbſt Gleiche, in welchem noch kein Unterſchied ſeiner von ſich geſetzt iſt; in der chriſtlichen Religion vorgeſtellt als Vater;" zweitens „von Gott, hervorgehend aus der Unterſchiedsloſigkeit in den Unterſchied ſeiner von ſich, [von Gott ſich innerlich und äußerlich offenbarend], in der chriſtlichen Religion vorgeſtellt als Sohn;" und drittens zeigt er, „daß dieſer Unterſchied kein Unterſchied ſey, — ſondern Gott in der unendlichen Vermittelung ſeiner mit ſich ſelbſt aus dem Unterſchiede ſeiner von ſich in die unendliche Einheit mit ſich zurückgegangen ſey," was in der chriſtlichen Religion vorgeſtellt ſey als Geiſt. Der erſte Theil handelt nun von dem Weſen Gottes, oder von dem Weſen der Idee, des vernünftigen Bewußtſeyns, zugleich im Gegenſatze gegen das Bewußtloſe, die Natur; vom Seyn Gottes, oder von der Realität der Idee, oder des vernünftigen Bewußtſeyns, zugleich im Gegenſatze gegen den Schein des Seyns, die Natur; und von den

göttlichen Eigenſchaften, oder der Einheit des Denkens und Seyns, des Wiſſens und Wollens. Der zweite Theil, der überſchrieben iſt „von Gott dem Sohne,“ handelt von der innern Offenbarung Gottes an ſich ſelbſt (Zeugung des Sohnes); von der äußern Offenbarung Gottes an die Welt, (Schöpfung, Erhaltung, Regierung, nebſt dem Böſen und der Sünde, von dem Gottmenſchen und der Erlöſung), und der dritte Theil von Gott dem Geiſt, oder von der Trinität, den Gnadenwirkungen (Berufung, Bekehrung, Freiheit) und von dem Reiche Gottes (von der Kirche, den Gnadenmitteln und den letzten Dingen).

Dem Vf. in allen Theilen ſeiner Anſichten zu folgen, erlaubt weder der Zweck dieſer Abhandlung, noch der ihr beſtimmte Raum. Ich will mich daher auch hier damit begnügen, hauptſächlich den Inhalt des 2ten Theils darzuſtellen, wobei ich mich meiſtens der eigenen Worte des Vfs bedienen werde. Da er nur dem Idealen ein wahres Seyn zuſchreibt, und Denken und Seyn für identiſch erklärt; ſo iſt nun ein Doppeltes möglich: nämlich 1) daß das Denken ſich ſelbſt denke, wodurch es ſich zugleich (§. 149. 153.) als ein Seyn beſtimmt, und 2) daß es ein Object des Denkens denke, das nicht ſelbſt denkt, und darum kein wahres Seyn hat, ohne Vernunft, und alſo das Leere, die Nichtigkeit iſt, und dieſes iſt die Natur. Beides iſt ein Offenbarwerden der Idee oder der Vernunft; durch das erſte wird die Idee (die Vernunft, Gott) ſich ſelbſt offenbar, und dieſes iſt der Sohn Gottes; durch das zweite wird ſie der Welt offenbar, und die letztere Offenbarung geſchieht nur allein in und durch den Menſchen, in wiefern die Idee (Gott, das Gottesbewußtſeyn) in dieſem als Vernunft iſt, alſo in wiefern der Sohn Gottes Menſch geworden iſt, oder in wiefern es einen Gottmenſchen gibt. Hierüber findet man bei dem Vf. §. 206 ff. folgende Sätze:

„Die Lehre vom Sohne Gottes iſt die Lehre von der „innern und äußern Offenbarung Gottes. Dieſer Un-

„terſchied iſt aufgehoben in der Einheit des offenbaren „Gottes mit der Welt in der Perſon eines Menſchen; und „dieſes iſt die Lehre vom Gottmenſchen. Zuerſt die inne„re Offenbarung Gottes an ſich ſelbſt. Gott denkt ſich „ſelbſt; es iſt der Unterſchied des gedachten Seyns [das „iſt ſo viel als: des gedachten Denkens, da Denken und „Seyn identiſch ſind] vom Denken. Gott iſt ſich darin „gegenſtändlich; das iſt der Sohn, der die Offenbarung „des Vaters iſt. Dieſe Offenbarung Gottes iſt ſeine in„nere Selbſtbeleuchtung, die ewige Ausgleichung ſeiner „Subjectivität und Objectivität. Gott iſt ſich ſelbſt nicht „verborgen, ſondern klar und durchſichtig. Ohne den „Sohn (die innere Offenbarung, das Denken ſeiner ſelbſt) „iſt Gott dunkel und verborgen. Gott erkennt ſich nur „als ſein anderer; dieſer iſt als die Vernunft (λόγος) die „Offenbarung ſeines Weſens. Die innere Offenbarung iſt „das ſich ſelbſt erſcheinende, ſich ſelbſt gleiche Denken.“ — Es erklärt ſich nun leicht, wie der Vf. die kirchliche Theorie von der ewigen Zeugung des Sohnes, daß er nur im Vater als Perſon exiſtire, mit ihm gleiches Weſens theilhaftig, das vollkommene Gleichbild Gottes ſey u. ſ. w., wenden und erklären konnte.

Die äußere Offenbarung Gottes geſchieht nun, wie ſchon gedacht, dadurch, daß Vernunft (Gottesbewußtſeyn) in dem Menſchen iſt, wodurch die Welt (das Nichtdenken, und darum auch das Nichtſeyende, das Nichtige) in dem Menſchen zum Bewußtſeyn kommt. Hierüber ſagt der Vf. §. 229. Folgendes: „Die innere Offenbarung „Gottes iſt die erſte Erſcheinung Gottes, das ſich ſelbſt „erſcheinende, ſich ſelber gleiche Denken. Wird aber nun „die Erſcheinung rein als ſolche oder Gott nicht ſich ſelbſt „als erſcheinend betrachtet; ſo iſt das Denken daran auf„gehoben; die Erſcheinung iſt das andere vom Denken, die „Natur, die Welt der Erſcheinung. Sie iſt nicht „das Denken, ſondern nur das Gedachte, und hierin „die ſeyende. Das Erſcheinen, dem Denken und Seyn „entgegengeſetzt, iſt das Werden; es iſt Bewegung aus

„dem Nichtſeyn ins Seyn (Entſtehen), Bewegung aus dem „Seyn ins Nichtſeyn (Vergehen). Das Erſcheinen oder „Werden geſchieht in Raum und Zeit; das Werden iſt „nicht etwas Selbſtſtändiges, ſondern das Bewußtſeyn da„von. Das Werden iſt der Schein, das Nichtige, und „ſo geht die Welt dem Bewußtſeyn auf und hervor als „Schöpfung aus Nichts; — das Bewußtſeyn aber iſt aus „Gott. Die Welt, in dem Menſchen zum Bewußtſeyn ge„kommen, erkennt ſich in ihrer Urſprünglichkeit eben ſo „ſehr aus Nichts [als Werden], als aus Gott [das Be„wußtſeyn davon], und dieſer zwiefache Urſprung, an „ſich der einfache, iſt die Einheit der Welt mit „Gott. Dieſe Einheit iſt aber in dem Menſchen in ihrer „Wahrheit, nach der Vorſtellung der chriſtlichen Religion, „nichts anders als die Ebenbildlichkeit. — Der we„ſentliche Inhalt des Ebenbildes iſt in und mit dem „Geiſte, als deſſen Form, die göttliche Weisheit und „Heiligkeit. Daß beide Eigenſchaften [d. i. die Vernunft „als theoretiſche und praktiſche, oder Denken und Leben, „Wiſſen und Thun] nun in menſchlicher Weiſe exiſtiren, iſt „das Weſen des göttlichen Ebenbildes. Die Ein„heit aber des vernünftigen Denkens und freien Wollens „iſt die Unſchuld. Die Unſchuld liegt erſt nur als An„lage in dem Menſchen; zur wirklichen Unſchuld gelangt „der Menſch erſt, wenn er ſich wirkſam erwieſen hat, und „aus der Schuld zur Unſchuld zurückgekehrt, oder der Er„löſete iſt.“

Der Vf. geht hierbei von dem Gedanken aus, daß die Welt in dem Bewußtſeyn des Menſchen zum Daſeyn komme, ins Bewußtſeyn übergehe. Dieſes kann nun natürlich nicht anders geſchehen, als daß ſich die Welt zuerſt als etwas von der Vernunft, oder von Gott Verſchiedenes, als etwas Selbſtſtändiges darſtelle, was ſie doch nicht iſt. Das Bewußtſeyn beginnt daher mit einem natürlichen und unvermeidlichen Irrthum; die Einheit Gottes und der Welt geht nun über in Trennung und Gegenſatz im Bewußtſeyn, und es entſteht dadurch (§. 257.) der

Gedanke des Guten und Böſen. Dieſer Gedanke des Böſen, dieſes Wiſſen des Böſen (was nach dem Vf. der Urſprung des Gedankens vom Teufel, als einem lediglich im Böſen exiſtirenden Geiſte, iſt) iſt noch nichts Böſes, kein böſer Gedanke. Er ſchließt vielmehr das Böſe (§. 258.) noch von ſich aus, und iſt der erſte Moment der Verſöhnung. Dieſes iſt immer noch (§. 260.) Stand der Unſchuld, noch Ununterſchiedenheit des Menſchen von ſich, das Nichtsthun, wo weder Böſes noch Gutes in ihm iſt als ſeine eigene That, ſondern als Möglichkeit. Um ſich aber aus dieſer einfachen Unmittelbarkeit zu erheben, und es zur That des Guten zu bringen, muß das Selbſtbewußtſeyn erſt den Unterſchied ſetzen, und darum hat die Unſchuld ſchon die Schuld an ſich. „Dieſe Unſchuld aber ſelbſt (§. 260.) als eine ſolche zu wiſſen, welche die Schuld an ihr hat, iſt einer der ſtärkſten Fortſchritte der neuern Philoſophie.“ Dieſes iſt die „Labilität“ (Fallbarkeit) der menſchlichen Natur. Der wirkliche Fall aber geſchieht, wenn (§. 295.) die nothwendige Aufhebung der unmittelbaren Einheit der Welt mit Gott, und die dadurch geſchehene Unterſcheidung der Welt von Gott, feſtgehalten wird und in Spannung und Entzweiung übergeht, was dann das Verderben der Kreatur iſt. Dieſes geſchieht (§. 259.), wenn das Denken des Böſen, oder des Unwahren in das Wollen übergeht, den Willen beſtimmt, worin das Böſe ſich erſt verwirklicht; wenn der Unterſchied zwiſchen Natur und Gott in der aus der Natur herkommenden Begierde und im Willen zur Entzweiung wird. Das Böſe iſt alſo (§. 260.) die Bewegung aus der (durch das Bewußtſeyn des Unterſchieds zwiſchen Gutem und Böſem entſtandenen) Selbſtſtändigkeit in die abſolute Unabhängigkeit [von Gott], und eben dadurch Verluſt der wahren Selbſtſtändigkeit und Freiheit, welche die Abhängigkeit vom Schöpfer iſt. „Das natürliche Verderben (§. 261.) iſt ſomit eine Beſtimmtheit und Zuſtändlichkeit, womit der aus dem natürlichen Daſeyn in

„das Ichſeyn übergegangene Geiſt [die ſich als ein von „Gott verſchiedenes Ich anſehende Vernunft] als mit ei„ner Krankheit behaftet iſt. Als das Ich (§. 262.), her„gekommen aus dem natürlichen Daſeyn, und dieſes be„ſtändig an ſich habend, iſt der Menſch der natürliche, „ſich rein allein auf ſich beziehende, der fleiſchlich und „irdiſch geſinnte. Sein Denken ermangelt der Wahrheit, „ſein Wollen der Freiheit. Das Denken nämlich erkennt „nicht das Vernünftige allein für das wahrhaft Wirkliche, „ſondern das Sinnliche und Materielle, und iſt in dieſer „Form ein Wahrnehmen, d. i. ein das Sinnliche „für das Wahre und Wirkliche Nehmen. Das „Göttliche und Ueberſinnliche iſt ihm nun das Unwahre „und Unwirkliche. — Das Sinnliche und Irdiſche nun „als das Wahre und Wirkliche denkend, iſt es ihm auch „[dieſe Folgerung ſteht wohl ſchwerlich zu erweiſen] ſeine „einzige Liebe, ſein einziges Verlangen. Der Sünden„fall iſt das in der Natur des Geſchöpfs entſtandene „Verlangen, ganz nur mit ſeinem Bewußtſeyn in ſich „und von ſich, wie Gott, nicht aber in und von ſei„nem Schöpfer zu ſeyn und zu beſtehen, nicht Gott „ähnlich, ſondern Gott ſelbſt zu ſeyn. Hierin geht die „Einheit des Menſchen mit Gott verloren, und iſt das „Böſe, als das mit Gott entzweiete Bewußtſeyn, dem„nach das Nurmenſchliche.“ Adam wird daher (§. 265.) als Repräſentant der ganzen Menſchengattung betrachtet, indem ſich bei ihm nur finde, was bei allen ſeinen Nachkommen. Ueber die Erbſünde heißt es nun §. 266.: „Es iſt nicht nur die Labilität der menſchlichen Natur, „ſondern auch die Wahrheit, daß es die ſchon vor dem „Einzelnen, der geboren wird, wirklich gefallene Natur „iſt, die ſich auf ihn fortgepflanzt hatte, woraus einem „jeden das ähnliche Loos geweiſſagt wird. Es iſt mit der „menſchlichen Natur, als ſolcher, nicht mehr [es ſoll„te vielmehr heißen: es war nie] res integra; in und „mit ihr ſetzt ſich das natürliche moraliſche Verderben „[die Möglichkeit dazu] fort. Sie iſt nicht nur gut, ſon-

„dern auch böſe; ſie iſt beides zugleich [ſie kann beides „werden]. Das Daſeyn der Welt im Menſchen als Na„tur, welches als Negation des Bewußtſeyns zugleich po„ſitive Beſtimmtheit des Geiſtes und deſſen unmittelbares „und unvermitteltes Inſichgegangenſeyn iſt, [d. i. die „Unterſcheidung des Objects und Subjects, Gott und der „Welt als eines ſelbſtſtändigen Ichs] iſt der Begriff deſſen, „was als Erbſünde vorgeſtellt wird. Sie iſt die an „der menſchlichen Natur haftende Dispoſition zu allen wirk„lichen Sünden, und in ihrer Negation zugleich poſitiv; „als das erſte iſt ſie der gänzliche Mangel aller geiſt„lichen Kräfte (totalis carentia virium spiritualium), als „das andere iſt ſie der Hang zum Böſen (concupiscentia.)

Da der Vf. als die wahre Subſtanz des Menſchen (§. 305.) die Einheit der Vernunft und der Freiheit erklärt, oder, mit andern Worten, behauptet, daß das Thun des Menſchen nur im idealen Denken, im Bewußtſeyn Gottes geſchehe; ſo hat der Begriff der Menſchwerdung Gottes zwei Momente: das Denken Gottes in uns, die Mittheilung der Vernunft (§. 307.), oder die Menſchlichwerdung der göttlichen Wahrheit; und: das Wollen Gottes in uns, „das Thun des Geiſtes, welcher Gott iſt (§. 324), oder die Menſchlichwerdung (§. 316 f.) der göttlichen Heiligkeit, welche zur Wirklichkeit kommt in der Gemeinde.“ Die menſchliche Natur (§. 325.) kann die göttliche nicht annehmen, denn ſie exiſtirt gar nicht perſönlich außer der göttlichen, ſondern nur die göttliche die menſchliche. „Als Geiſt [Vernunft] ſich der Ichheit „entäußernd, iſt der Menſch wahrhaft über ſich hinausge„kommen, ohne die menſchliche Natur aufgegeben zu ha„ben; als Geiſt ſich der Abſolutheit entäußernd, hat Gott „ſich zur menſchlichen Natur herabgelaſſen, ohne ſich als „göttlicher Geiſt aufgegeben zu haben. Die Einheit der „göttlichen und menſchlichen Natur iſt rein allein die Einheit „im Geiſte, deſſen Exiſtenz das Wiſſen des Wahren iſt, „mit welchem das Thun des Guten identiſch iſt. Dieſer „als Gott in der menſchlichen Natur und als Menſch

„in der göttlichen Natur iſt der Gottmenſch. Der in „der göttlichen Heiligkeit weiſe, und in der göttlichen „Weisheit heilige Menſch [alſo der Menſch, bei dem es „zwiſchen der Vernunft, = Gott, der Idee, dem ver„nünftigen Bewußtſeyn, mit dem Thun zur Einheit ge„kommen iſt] iſt der Gottmenſch.“

Ein ſolcher Menſch ſey nun Jeſus Chriſtus geweſen; in ihm ſey die Einheit Gottes und des Menſchen wirklich geworden, wie in keinem andern; in ihm ſey alſo Gott der Welt offenbar wie in keinem andern; er ſey der offenbare Gott; der offenbare Gott aber (§. 326.) ſey der Sohn Gottes, mithin Chriſtus der Gottesſohn. Der Sinn iſt: in der Perſon Chriſti ſey die Vernunft (das Gottesbewußtſeyn, das Seyn Gottes als Vernunft) gar nicht von jener bei allen andern Menſchen vorkommenden Verirrung, welche ſich und die Welt als etwas Selbſtſtändiges, als eine Ichheit betrachtet, und im Handeln dann zur Entzweiung mit der Vernunft wird, betreten worden, ſondern Chriſtus habe die Einheit zwiſchen Welt und Gott, zwiſchen Ich und Gott unveränderlich feſtgehalten, und ſo den normalen, göttlichen Menſchen geſchichtlich dargeſtellt. Der Vf. hat hierbei nichts gethan, um zu erklären, wie, wenn Chriſtus eine wahrhaft menſchliche Natur gehabt, und nicht etwa die göttliche Natur die Seele der menſchlichen vertreten hat, Chriſtus eine Ausnahme habe machen können von dem, was doch bei allen andern Menſchen von dem Vf. für nothwendig geachtet wird, und was er Verluſt der Unſchuld, Sündenfall nannte. Schleiermacher ſah ſich genöthigt, in dem 2ten Adam eine Mittheilung in höherer Potenz anzunehmen, und der Vf. würde wohl auch auf daſſelbe haben kommen müſſen, wenn er ſich darauf eingelaſſen hätte. Es gilt aber hier eben das, was vorhin gegen Schleiermachers Begriff vom Gottmenſchen erinnert wurde.

Der Vf. fährt nun fort: die in Chriſto offenbare (§. 328.) weſentliche göttliche Weisheit und Gnade ſetze ſich von ihm und durch ihn auf alle fort, denen dieſe Wahr-

heit offenbar und gewiß werde, dadurch daß ſie an Chriſtum, als den Gottmenſchen, glauben. Dadurch würden ſie zu Kindern Gottes. Das wechſelnde, geſchichtlich auseinander tretende Leben des Gottmenſchen (§. 343.) ſey der Stand der Erniedrigung und Erhöhung. Als Entäußerung beider Naturen ſeyen ſie einander gleich. Die menſchliche Natur entäußere ſich ihrer Ichheit, und ſey ſo die höhere; die göttliche entäußere ſich ihrer ſelbſt, und ſey ſo die erniedrigte. Der Stand der Erniedrigung (§. 348.) ſey der Zuſtand des abſolut allgemeinen Menſchen in der Einzelheit [Individualität]; der Stand der Erhöhung der Zuſtand des einzelnen Menſchen in ſeiner abſoluten menſchlichen Allgemeinheit. Als jener ſey er das menſchliche Individuum, als dieſer der menſchliche Geiſt, der ſeine Wahrheit in der Einheit mit dem göttlichen habe. „Die durch den Tod aufgehobene, (§. 350.) „der Welt noch unmittelbare Gegenwart des mit dem „göttlichen identiſchen menſchlichen Geiſtes „in ſeiner Erſcheinung und Individualität iſt ſeine „Befreiung von dieſer [der Welt] und ſein Auferſtehen als Geiſt. — Die Wahrheit der Auferſtehung des „Gottmenſchen, oder der Begriff iſt dieſes, daß es nicht „der göttliche Geiſt an ſich oder in ſeiner Abſtraction, ſondern er in ſeiner menſchlichen Natur iſt, der befreit „von ihrer Individualität, als der allgemeine „Menſch, in dem Selbſtbewußtſeyn der Gemeinde auferſteht. Gegen jenes unwahre Daſeyn des Geiſtes „in ſeiner Individualität iſt er nun erſt in ſeiner „Reinheit und Wahrheit, gegen jenes leidende und ſterbende iſt er nun in ſeinen Himmel zurückgegangen, und ſeine, der Bewegung in den Unterſchied „entnommene, Rückkehr aus der Differenz in die Identität iſt ſein Sitzen zur rechten Hand Gottes.“ „Als Geiſt in ſeiner Gemeinde lebend durchlebt er fortwährend (§. 351.) ſein ganzes Daſeyn durch alle Momente. — Nur in dieſer beſtändigen Bewegung durch „alle Momente iſt er der wirkliche in ihr, und dieſe

„Bewegung ſelbſt iſt ſein beſtändiges Wieder„kommen.“

Leicht wird nun nach dieſem allen verſtändlich ſeyn, wie der Vf. ſein ſpeculatives Syſtem auf die Erlöſung, Verſöhnung und Genugthuung angewendet hat. Er ſagt darüber §. 379.: „Die von Chriſto ausgehende „Erlöſung hat zu ihrem Inhalt oder Zweck, welcher „von ihrem Begriff nicht verſchieden iſt, die Befreiung „der Welt zunächſt von ſich, als Natur oder Negation „des Bewußtſeyns; denn darin iſt ſie zuerſt in dem un„mittelbarſten und unvermittelſten Inſichſeyn, der Erb„ſünde, und hiemit die unwahre, in ſich verlorne Welt. „Zu ſich aber gekommen in dem Bewußtſeyn als Ich iſt „die Welt, als Natur, in dem Bewußtſeyn zwar aufge„hoben in ihrer Unwahrheit, und zum bloßen Moment „geworden; aber in Beziehung auf das Ich ſtehenbleibend, „in die natürliche Gier und Sucht des Ich, in die Ich„ſucht und Selbſtſucht umgeſchlagen, iſt ſie hierin die „factiſch in ſich gezogene und verlorne Welt. Aus die„ſem iſolirten Ichſeyn oder der Subjectivität des „Bewußtſeyns in das allgemeine Bewußtſeyn hinauf„gehoben, iſt es das Selbſtbewußtſeyn, hat wahrhaftige „Objectivität, und iſt als das Ich nur aufgehobenes Mo„ment des allgemeinen Geiſtes der Menſchheit. Der „aber dieſe Bewegung und Aufhebung der Natur und des „Ichs in ihrer Selbſtſtändigkeit vollbringt, iſt der abſo„lute Geiſt in der Einheit mit dem menſchlichen, „der Geiſt Jeſu Chriſti. Dieſes nun (§. 380.), daß „das mit ſich und der Welt einige göttliche Weſen ſelbſt ſich „durch das Verderben der Welt, es vertilgend, hindurch„bewegt, [daß Gott als Vernunft in dem Menſchen iſt, und „durch das individuelle, ſelbſtſtändig ſeyn wollende Bewußt„ſeyn hindurchgehend zum allgemeinen wird, und dadurch „die Einheit der Welt ſowohl als des Ichs mit Gott ver„mittelt], iſt die Verſöhnung der Welt mit Gott, „durch Gott.“ — „Sich ſelbſt ewig genugſeyend, „(§. 382.) iſt Gott auch der ſich ſelbſt genugthuende,

„und hierin ſich offenbarende, und was in ihm ewig iſt, „auch der Welt in zeitlicher Weiſe mittheilende. Als der „offenbare Gott aber iſt er der Sohn, in ſeiner Einheit „mit der Welt der Menſch Jeſus Chriſtus. In der Liebe, „womit der Vater ihn ſendet in die Welt, thut ſich der „Vater ſelbſt genug. In der Liebe, womit er des Vaters „Auftrag vollbringt, thut der Sohn wie dem Vater, ſo „ſich ſelbſt genug; denn dieſe Liebe iſt das göttliche We„ſen, der Geiſt des Vaters und Sohnes ſelbſt." Die Verſöhnung ſey alſo Genugthuung. Die genugthuende Liebe zeige ſich in der Perſon eines Menſchen als Stellvertreters der Welt, und die Verſöhnung der Welt in der Genugthuung ſey alſo eine ſtellvertretende. Habe (§. 385.) die Genugthuung als ſtellvertretende ihre Wahrheit darin, daß es Gott ſelbſt iſt, der ſie leiſtet; ſo habe ſie ihre Wirklichkeit darin, daß es der Menſch iſt, der ſie leiſtet. Als ſolches ſey ſie nicht ein der Welt fremdes, ſondern ihr eigenes Thun, in dem Thun des Stellvertreters Chriſti am vollkommenſten offenbar und vollbracht. Chriſtus ſey nun der Verſöhner (§. 386.) als der in ſeiner Einzelheit allgemeine Menſch, als Repräſentant der geſammten Menſchheit, und ſomit nur ſofern ſie (die Menſchheit) ſelbſt dabei geweſen ſey. Dieſes Dabei-geweſen-ſeyn ſey ihr Glauben an Jeſum Chriſtum und die durch ihn vollbrachte Verſöhnung; in welchem Glauben die Verſöhnung ſelbſt erſt an die Menſchheit komme, und ſich fortſetze auf alle Zeiten. Indem nun (§. 387.) die nämliche Liebe Gottes zu den Menſchen die Liebe eines Menſchen zu Gott ſey, und als ſolche offenbar werde in Chriſto und in allen andern zum Bewußtſeyn komme, ſey der Haß getilgt in der Welt gegen Gott und alle Menſchen und die Entzweiung der Welt mit Gott und mit ihr ſelbſt gehoben. Durch das Medium des Glaubens ſey die Verſöhnung in das Element des Bewußtſeyns verſetzt; ſie ſey aber auch ſchon an ſich als Handlung des Gottmenſchen darin.

Der Vf. verbreitet ſich nun §. 391 ff. ausführlich darüber, wie der Gottmenſch habe Sünde und Strafe tra-

gen können, was ich aber hier der Kürze halber übergehen muß. Eben ſo wenig bedarf der dritte Theil, der von Gott, dem Geiſt, handelt, eine genauere Zergliederung, und die Lehren vom Geiſt (der Dreieinigkeit), der Berufung, Gnade, Bekehrung, Freiheit, Kirche, den Sacramenten und den letzten Dingen enthält. Nur Einiges will ich noch ausheben.

Ueber den heil. Geiſt heißt es §. 417.: Die Lehre von Gott als Geiſt ſage zunächſt aus das Gedachtwerden Gottes als Geiſt von dem menſchlichen Geiſte. Dieſes Denken aber komme her aus dem Seyn Gottes ſelbſt, und ſey das Sich-ſelbſt-beziehen Gottes auf ſich als Geiſt, Gottes Weſenheit ſelbſt.

Ueber die Inſpiration heißt es §. 573 ff.: Der menſchliche Geiſt ohne den göttlichen ſey nichts als das Denken ſeiner ſelbſt, der Welt in ihm und außer ihm, und hiemit das Denken des Richtigen [was aus dem Vorhergehenden hinlänglich klar ſeyn wird]. Die Apoſtel alſo, als Menſchen, hätten Gott nicht offenbaren können, ſondern Gott könne nur Gott [die Vernunft könne nur die Idee oder das Seyn Gottes] offenbaren. Dieſes nun, daß ihr menſchlicher Geiſt über ſich ſelbſt erhoben, durch ihn erleuchtet worden und zum klarſten Bewußtſeyn der göttlichen Wahrheit gelangt ſey, ſey der Begriff der Inſpiration. [Man könnte ſonach auch ſagen: ſie ſeyen inſpirirt in wiefern die Erlöſung in ihnen vollzogen worden ſey.] Der göttliche Geiſt (§. 576.) könne in dem menſchlichen gar nicht anders ſeyn, denn in und als Vernunft. Es ſey demnach auch vollkommen eins, ob man ſage: das Bewußtſeyn Gottes und der göttlichen Wahrheit war in den Apoſteln als Inſpiration, oder ob man ſage: es war in ihnen auf die allervernünftigſte Weiſe.

Es iſt daraus auch klar, daß in dem Syſtem des Vfs ein Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Offenbarung gar nicht ſtatthaft iſt, indem die Vernunft eben die Offenbarung iſt. Eben ſo wenig kann ſonach ein wahrer Unterſchied zwiſchen Religion und Dogmatik Statt finden. „Die

Wiſſenſchaft iſt die vollkommenſte Religion, und die Religion die vollkommenſte Wiſſenſchaft" (§. 83.). Die Religion ſey daher etwas Gegebenes. Das Seyn des Geiſtes ſey das Poſitive der Vernunft. „Der wahre Begriff des Poſitiven (§. 25.) iſt der von einem Sich-ſelbſt-ſetzen oder einer Poſition Gottes in der Vernunft [als Vernunft], und hiemit alles alleinigen Seyns und Wahrſeyns derſelben." Hierauf beruhe auch die göttliche Nothwendigkeit aller Religionswahrheiten (§. 26.), welche ſie haben in dem menſchlichen Denken, zunächſt durch ihr göttliches Seyn, welches nicht nur ihr bloßes Anſichſeyn, ſondern auch ihr göttliches Offenbarſeyn ſey, nämlich dem Geiſte, der eben durch dieſe Offenbarung er ſelber ſey.

Erklärlich iſt es nun auch, wie der Vf. behaupten kann, daß alle Religion den Gottmenſchen verkündigen müſſe, mithin alle Religion chriſtliche Religion ſeyn, und nur die chriſtliche Religion das wahre Wiſſen oder die wahre Religion enthalten könne, die keinem Volke und keiner Zeit ganz fremd geweſen ſey. Er gibt daher, da er das Denken als das Seyn betrachtet, aller Religion und Dogmatik eine doppelte Seite, die philoſophiſche, welche das ideele Seyn erkenne oder wiſſe, und die traditionelle, welche die Entwickelung dieſes Seyns oder Wiſſens in der Welt nachweiſe. Die Bibel (§. 97.) gebe Kunde von dem geſtifteten wahren Glauben, die Kirche von dem in der folgenden Zeit wirkſam geweſenen Glauben. Sie erläutern ſich gegenſeitig. Denn „wie der Chriſt (§. 100.) nur, im Glauben der Kirche erzogen und unterrichtet, eine heilige Schrift in der Bibel finden und richtig verſtehen könne; ſo ſey es anderſeits auch die Bibel, durch die der wahre Glaube in der Kirche ſich lauter und rein erhalten könne." Es ſey daher eben ſo falſch, wenn man, wie die Katholiken, die Schrift aufgebe, oder, wie die neuern Proteſtanten, die Objectivität des Glaubens in der Gemeinde [die Tradition]. Die Wiſſenſchaft habe an dem Glaubensinhalte der Bibel und Kirche die Norm, den Kanon aller ihrer Erkenntniſſe, aber nicht das Princip ihrer Wahrheit,

das die Vernunft ſelbſt ſey. Die Schrift müſſe daher (§. 107.) nach den religiöſen Ideen ausgelegt werden, und man finde das Göttliche in ihr nur, wenn man es ſchon habe. Es ſey (§. 114.) der eine und ſelbige göttliche Geiſt, welcher in Schrift, Kirche und Vernunft wirkſam ſey; er ſey poſitiv die Wahrheit der Schrift, Kirche und Vernunft. Dieſer göttliche Geiſt (§. 117.), in der Einheit mit dem menſchlichen der chriſtliche Geiſt, ſey es, der nur ſich ſelbſt aufſuche und wiederfinde in der Bibel und Kirche. In ihm habe der todte Buchſtabe der Schrift ſeine Wahrheit, ſein wahres Verſtändniß und ſeine authentiſche Auslegung. „Nicht alſo ſind die Lehren der Schrift und Kirche darum Wahrheiten, weil ſie in der Bibel und Kirche vorkommen, ſondern ſie kommen darum in beiden vor, weil jene Lehren an ſich Wahrheiten ſind, und als ſolche in der Wiſſenſchaft erkannt und gewußt werden können." Von der Tradition heißt es §. 110.: „Was auf dem Wege der Erfahrung und als Erfahrung Göttliches uns überliefert wird, iſt ſelbſt nichts andres als der Gedanke, der Geiſt an ſich, der ſubſtantielle Gegenſtand des Bewußtſeyns."

Leicht verſtändlich wird nun auch die Theorie des Vfs von Gericht, Auferſtehung u. ſ. w. ſeyn, indem dieſe in ſeinem Syſtem nichts anders ſeyn können als die Geſchichte des ſich in dem Menſchen vollendenden Gottesbewußtſeyns. Denn, ſagt der Vf. §. 601.: „alle Lehren der chriſtlichen „Religion über dieſen Gegenſtand ſchließen ſich unmittelbar „an das Bewußtſeyn an, und die mannigfaltigen Vor„ſtellungen derſelben in der bibliſchen Tradition haben allein „darin ihre Wahrheit, daß ſie als Elemente des Be„wußtſeyns im Begriff nachzuweiſen ſind." Die Auferſtehung der Todten iſt daher nichts Zukünftiges ſondern etwas Gegenwärtiges; die wahre Auferſtehung des Geiſtes (§. 607.) iſt, „daß er wahrhaft in dem göttlichen Geiſt aufgehoben, und hiemit der Wahrheit und Liebe, als des Göttlichen, theilhaft geworden iſt." Damit geht er zugleich ein in das ewige und ſelige Leben. Durch die Aufhebung der Zeit in dem Bewußtſeyn (§. 609.), indem dieſe als ein Nich-

tiges im Bewußtſeyn untergehet, gehet zugleich die Welt im Bewußtſeyn unter, und das Gottesbewußtſeyn iſt nun das richtende, das das Thun richtende Gewiſſen. Dieſes iſt das beſtändige Weltgericht. Das jüngſte Gericht aber fällt mit dem jüngſten Tage zuſammen; welcher geſchieht, wenn der objective Geiſt, der Geiſt eines Volkes, aller Völker, des Menſchengeſchlechts der vollendeten Verſöhnung entgegenreift, welche Reife eben ſo ſehr der Untergang der Welt ſey, indem der Geiſt darin die Herrſchaft über die Welt erreiche, und dieſe, als Macht, für ihn vergangen, alſo untergegangen ſey. „Mit dieſem Ende, (heißt „es §. 616.) kehrt die Religion in ihren Anfang zurück, und „die Wiederbringung aller Dinge iſt eben dieſes, „daß das Ende der Religion eben ſo ſehr ihr Anfang iſt.“ — Es iſt conſequent, dieſes Syſtem mit der Wiederbringung aller Dinge abzuſchließen, wie denn überhaupt Marheinecke ſein Syſtem mit Conſequenz und Tiefſinn durchgeführt hat.

Was nun

III) das dogmatiſche Syſtem des Hrn. Dr. Haſe

betrifft; ſo hat er zwar im Ganzen dieſelben Grundſätze, unterſcheidet ſich aber dadurch weſentlich von Schleiermacher und Marheinecke, daß er einen unbeſchränkten Gebrauch vom kirchlichen Syſtem macht, daß er die philoſophiſche Darſtellung und die kirchliche Theorie, welche bei jenen in Eins fließen, von einander trennt, und über die Dogmen der Kirche die Kritik frei walten läßt. Ich werde daher bei der Darſtellung ſeines Syſtems mich ſehr kurz faſſen können, indem er ſich der Ausdeutung der einzelnen Theile der kirchlichen Dogmen enthalten hat, die weſentlichen Punkte ſeiner philoſophiſchen Theorie aber aus dem Vorhergehenden hinlänglich klar ſeyn werden.

Religion iſt ihm ein Verhältniß des Menſchen zum Unendlichen, oder zum Abſoluten. Gott aber iſt, Welt- und Selbſtvergötterung mit eingeſchloſſen, das Abſolute; er iſt die werdende Perſönlichkeit, zum Bewußtſeyn kommend in der Weltgeſchichte. Freie Liebe bewog ihn durch eine

Mittheilung ſeines Weſens einer Unendlichkeit von Geſchöpfen das Daſeyn zu geben. Da Gott nichts Beſſeres erkennt als ſich ſelbſt, ſo kann er nichts ſchaffen wollen als den Logos, ſein Abbild, eine Welt voll göttlicher Kräfte, ewig von der Gottheit geſchieden, weil das Geſchöpf nicht abſolut ſeyn kann, ewig vereint mit ihr, weil es deſſelben Geſchlechts iſt, nur als Schöpfung unter den Geſetzen der Endlichkeit, ſich ausbildend in unendlichen Formen. Die Idee Gottes iſt daher: abſolute Perſönlichkeit, thätig in freieſter Liebe und dadurch Grund des Weltalls. Gottes Daſeyn beweiſen iſt daher ein Klarwerden des Geiſtes über ſich ſelbſt in Bezug auf die Idee von Gott, und die Eigenſchaften der Gottheit ſind eine Pſychologie der Gottheit entſprechend der Form der menſchlichen Geiſtesthätigkeiten. — Dieſes ſind die wichtigſten Sätze, in denen der Vf. ſeine Anſicht vom Abſoluten darſtellt, wenn dieſes als Gottesidee betrachtet wird. Wir müſſen ihn nun auch hören, wie er das Abſolute als Göttliches in dem Menſchen auffaßt.

Das Weſen der Menſchheit, ſagt er, beſteht in der aus dem Endlichen zu erſchaffenden Unendlichkeit. Die Kraft dazu nennen wir Freiheit, und ſie offenbart ſich als Fühlen, Wollen, Erkennen. Es iſt aber an ſich unmöglich, daß aus dem Endlichen das Unendliche werden könne; denn jenes iſt die abſolute Verneinung von dieſem. Das menſchliche Leben iſt ſonach in einem Widerſpruch mit ſich ſelbſt; denn wir müſſen unſre Kraft ſelbſt als etwas Gewordenes aus einer andern unerkannten Kraft anſehen. Es muß daher noch eine Kraft in uns ſeyn, welche ſich bei Bewahrung der Selbſtſtändigkeit etwas Fremdes ſo aneignet, daß ſie es wie ein Eigenes betrachtet, und die in einem andern Object realiſirte Unendlichkeit zu ſeiner eigenen macht. Und dieſe Kraft iſt die Liebe zum Unendlichen, durch die der Menſch ſich daſſelbe zu eigen macht. Im Unendlichen lieben wir nur die unerreichbare Vollendung unſrer ſelbſt, indem wir das Unendliche in uns zu realiſiren ſuchen. Es iſt Streben nach göttlichem Leben; das göttliche Ebenbild ſucht ſein Urbild; der Menſch iſt ein werdender Gott, und in dem Fort-

ſchreiten dazu beſteht alle Glückſeligkeit. Abſolute Freiheit findet nur Statt in der Perſon, d. h. in einer mit Selbſtbewußtſeyn das Geſetz ihres Lebens gebenden Freiheit. Gott iſt die abſolute Perſönlichkeit, die vollkommene Menſchheit. In dem Menſchen iſt die Freiheit nur relativ, und das Unvollkommene davon iſt ihre Relation oder die unendliche Entwickelung. Mit der Freiheit iſt in dem Menſchen geſetzt die Willkür. Der Menſch hat die Willkür, ſeine Liebe entweder zum Unendlichen zu wenden, oder ſich von demſelben losreißend ſich in ſich ſelbſt zurückzuziehen, [ein Individuum ſeyn zu wollen]; alſo: Gottesliebe oder Selbſtſucht. Die Letztere wird vermittelt durch die Sinnlichkeit; die Einheit beider Gegenſätze iſt die Perſon des Menſchen. Da ſich die Sinnlichkeit mit Nothwendigkeit ausbildet, der Geiſt aber nicht, und jene ihre Bildung eher vollendet als dieſe; ſo findet ſich bei allen Menſchen die Selbſtſucht, und das nachfolgende Bewußtſeyn der Schuld. Dieſe Störung der Gottesliebe iſt objectiv das Böſe, ſubjectiv die Sünde. Sie hat als Negation der Gottesliebe kein ſelbſtſtändiges Daſeyn, ſondern iſt nur wegen derſelben, durch dieſelbe, an derſelben. Die Sünde iſt aber nicht bloß etwas Vergangenes, ſondern „kein Moment der Gegenwart iſt ohne das Bewußtſeyn der Sünde, weil keiner die Fülle unendlicher Liebe in ſich trägt.“ Dennoch aber bleibt die Liebe zum Unendlichen als ſelbſt eine unendliche Kraft, und ſtellt ſich dar als Sehnſucht nach der Verſöhnung mit Gott.

Das Weſen des Chriſtenthums iſt nun die Erlöſung von der Sünde, die Verſöhnung des Menſchen mit Gott durch Chriſtum. Das Dogma von der Perſon des Gottmenſchen ſtellt im Symbol den Gedanken dar, daß jeder Menſchenſohn zum Gottesſohn erwachſen ſoll, daß die menſchliche Natur göttlichen Geſchlechts iſt, nur dadurch quantitativ von der göttlichen geſchieden, daß jene nach dem Unendlichen ſtrebt, dieſe das Unendliche iſt. Die Verſöhnung iſt nicht ſowohl Verſöhnung Gottes mit

dem Menſchen, als des Menſchen mit Gott; denn nur im Bewußtſeyn des Menſchen über ſein Verhältniß zu Gott geht eine Veränderung vor. Aber im Evangelium ſelbſt liegt vielmehr die Beſtätigung, daß Gottes Liebe immer dieſelbe war als Barmherzigkeit über ſein gefallenes Geſchlecht. Sündenvergebung iſt die von außen kommende Verſicherung der Liebe Gottes, die Möglichkeit Gott wieder zu lieben, und den Muth zur wahren Sinnesänderung bedingend. Es gibt keinen Grund des Evangeliums als die Barmherzigkeit Gottes. Chriſtus, durch eigene Vollendung Verkündiger derſelben, iſt der Verſöhner, der Weltheiland. Ob er dieß Evangelium brachte durch beſondre Offenbarung, iſt nicht zu entſcheiden, vielmehr wahrſcheinlich, daß er, durch ſeine eigene Liebe der Gottesliebe bewußt, wie der Chriſt ihrer bewußt wird, durch dieſe ihm natürliche Offenbarung die Sünder zum Gottesreich berief. Zum Evangelium gehört nur der Glaube an die durch Chriſtum verkündigte Verſöhnung mit Gott; aller andre Inhalt des N. T. unterliegt wegen der möglichen Vermiſchung mit Irrthum der eigenen Prüfung. Sonach iſt der Fundamentalartikel von der Erſcheinung des Chriſtenthums (Verſöhnung) Fundamentalartikel vom Weſen aller Religion (Liebe), und das Chriſtenthum iſt nur Wiederherſtellung der verlornen natürlichen Religion, neuer Liebesbund des Menſchen mit Gott durch Chriſtum.

Hiermit hat der Vf. ſelbſt die Gränze bezeichnet, innerhalb welcher er das Chriſtenthum als die Geſchichte der wahren Religion oder des Gottesbewußtſeyns, der werdenden Perſönlichkeit Gottes, betrachtet. Während alſo Schleiermacher noch den ganzen Auguſtinus und andere Kirchenlehrer in dem Lichte dieſes Gotteslebens betrachtet, und Marheinecke auch die Beſtimmungen der Concordie, und der durch ſie fixirten Theologie, mit zu dem göttlichen Leben rechnet; ſo beſchränkt dieſes Haſe auf eine Thatſache, nämlich: auf die Verkündigung der Vergebung der Sünde durch Chriſtum, was er das Evangelium nennt.

Somit hat auch dieſe Darſtellung keinen Grund über die vom Verf. ſelbſt gezogene Schranke hinauszugehen. Was das Syſtem des Vfs als Philoſophie betrifft, ſo gilt das ſchon Geſagte auch von ihm; was aber den Gebrauch anlangt, den er von der chriſtlichen Lehre macht, ſo iſt derſelbe offenbar zu dürftig, und erſcheint ſelbſt als etwas Entbehrliches. Denn wenn Chriſtus die Verſicherung der Vergebung der Sünde nur gab, weil er durch eine vollkommene Gottesliebe derſelben pſychologiſch gewiß wurde, auf keine andere Weiſe wie jeder andere Chriſt; ſo iſt dieſe „von außen kommende“ Thatſache, welche uns der Erbarmung Gottes verſichern ſoll, nicht äußerlicher als alle Seelenzuſtände überhaupt, und nicht gewiſſer als jede fromme Herzenserfahrung.

Im Allgemeinen iſt über dieſe Syſteme zu bemerken, daß als Philoſophie das Urtheil über ihre Wahrheit darauf beruhen dürfte, daß ſie das Räthſel des menſchlichen Bewußtſeyns wirklich und vollkommen löſen, und erſt noch zeigen, warum der Menſch der Idee Gottes ſein individuelles Leben zum Opfer bringen müſſe, und beſonders, daß und wie er dieſes vollziehen könne.

Was aber die Anwendung der philoſophiſchen Theorie auf die chriſtliche Glaubenslehre betrifft, ſo bemerke ich hierüber im Allgemeinen Folgendes, was aber nicht von Haſe, ſondern von den dogmatiſchen Syſtemen Schleiermachers und Marheineckes gilt, welche dieſe Anwendung durchzuführen geſucht haben. Beide Dogmatiker tragen ihr, eigentlich rein philoſophiſches, Syſtem nicht an ſich, und in den Formen der Philoſophie, ſondern in den Formen und mit den Worten der kirchlichen Dogmatik vor, gleichſam als ob das philoſophiſche Syſtem erſt aus dieſer kirchlichen Theorie entſtehe und der nothwendige, eigentliche Sinn deſſelben ſey. Dadurch haben ſie nicht nur für den Unkundigen die Auffaſſung des wahren Sinns ihrer Ausdrücke ungemein erſchwert, weil dieſer beim Verſtändniſſe der ge-

brauchten Formeln und Sätze immer von dem zeither üblichen und beſtimmten dogmatiſchen Sinne ausgeht, wodurch er mißgeleitet und getäuſcht wird; ſondern, da ſie in den Worten der Kirche, welche den Sinn ihrer Formeln feſtgeſtellt hat, ſprechen, und deren Sätze zu den ihrigen machen, aber in einem ſehr verſchiedenen Sinne; ſo ſcheinen ſie ſich auch in einem Scheine, einer Täuſchung zu bewegen, welche der Leſer für eine willkürliche zu halten verſucht werden kann. Wenn ſie nun auch davon nach dem Geiſte ihres Syſtems frei zu ſprechen ſind, indem dieſes Syſtem die Weltgeſchichte als die wirkliche Geſchichte dieſer Philoſophie anſieht, und im Chriſtenthum und der Kirche die wirkliche Offenbarung ſeiner Philoſopheme zu haben glaubt; ſo iſt nun auf der andern Seite deſto auffallender, wie auch Sätze, welche nach dem Zeugniſſe der Geſchichte nur durch äußere Umſtände, und keineswegs durch eine innere Nothwendigkeit zur kirchlichen Theorie kamen, oder deren Unbegründetes und deren Mißverhältniß zur heiligen Schrift erwieſen iſt, hier gleichfalls als etwas Nothwendiges und Chriſtliches dargeſtellt werden können.

Beide dogmatiſche Darſtellungen haben ferner den Mangel mit einander gemein, daß ſie in ihrem eigentlichen Sinne ganz unfaßbar, mithin auch unbrauchbar ſind fürs Volk, und alſo nur in dem Gewande des kirchlichen Typus im öffentlichen Unterrichte gebraucht werden können, wo ſie dann nicht in ihrem eigentlichen, dem Volke unbekannten und unverſtändlichen, ſondern im gewöhnlichen Sinne aufgefaßt werden, und in dem Hörer eine Täuſchung begründen.

Beide Syſteme ſind in Verlegenheit, wie ſie bei der Anwendung der philoſophiſchen Theorie auf die kirchliche Lehre von der Perſon des Gottmenſchen aus der menſchlichen Natur Chriſti den Widerſpruch gegen das Göttliche wegbringen ſollen, den ſie allgemein in jeder menſchlichen Natur anzunehmen genöthiget ſind. Eben ſo wenig iſt in beiden Syſtemen die Anwendung auf die Erbſünde, und beſonders die Schuld derſelben gelungen. Beide geben der chriſtlichen Lehre von der Perſon des Erlöſers und von der Erlöſung ſelbſt

einen Sinn, den die chriſtliche Kirche nie mit jenen Vorſtellungen verbunden hat; woraus denn folgt, daß die Kirche bisher nur das leere Wort, nicht aber die Sache ſelbſt gehabt habe, mithin die Erlöſung ſelbſt früher noch nicht da geweſen ſey, ſondern erſt jetzt, und nur bei denen angehe, die den wahren Sinn derſelben erfaſſen, der erſt durch Schelling offenbar geworden iſt.

Beide ſind ferner ihrem Weſen nach bloß theoretiſche Speculationen, die ſich wenig fruchtbar erweiſen dürften für das chriſtliche Leben. Denn Niemand mag läugnen, daß nicht nur das Problem, das gelöſet werden ſoll, ganz ſpeculativ iſt, ſondern daß auch die gegebene Löſung ſelbſt die moraliſche Begeiſterung dadurch auslöſcht, daß ſie die Auflöſung der Individualität fordert; worüber ich mich ſchon vorhin bei Erörterung des Schellingiſchen Syſtems erklärt habe. Damit ſoll nun nicht geſagt werden, als ob die Vf. nicht auch das Moraliſche zu begründen geſucht hätten, und noch weniger ſoll damit ihrem moraliſchen Sinne auf irgend eine Weiſe zu nahe getreten werden; denn ich ſpreche hier lediglich vom Syſtem und deſſen wiſſenſchaftlicher Beziehung, nicht aber von Perſonen. Vielmehr haben beide Vf. ſehr herausgehoben, daß das göttliche Leben nur dann vollendet werde, wenn ſich in dem menſchlichen Geſchlecht neben dem vollkommenen Wiſſen (der Weisheit) zugleich das vollkommene Thun (die Heiligkeit) entwickele, und Hr. Prof. Marheinecke hat beſonders herausgehoben, daß die Perſönlichkeit Gottes eben die vollkommene Weisheit und Heiligkeit in ihrer Einheit ſey. Dieſe Hinweiſung aber wird aus ſchon angegebenen Gründen das Gemüth des Individuums gleichgültig laſſen, weil es dabei als ſolches untergehen ſoll. Indem nämlich für das Ich nur das ein Daſeyn hat, was es auf ſich ſelbſt, auf ſein Ich beziehen kann, d. h., was als Object in das Bewußtſeyn tritt; ſo ſinkt alles, auch das Leben Gottes, in Nichts, wenn die Beziehung deſſelben auf das Ich, und damit das individuelle Bewußtſeyn aufhört. Für etwas aber, das für das Gemüth nicht

5 *

mehr iſt, daſſelbe begeiſtern zu wollen, dürfte unmöglich ſeyn, und weniger ein thätiges Tugendſtreben als einen unthätigen Quietismus hervorbringen.

Endlich werden beide achtbare Gelehrte es nicht mißdeuten, wenn ich bekenne, daß ich das von ihnen beobachtete Verfahren in dem Gebrauche des kirchlichen Syſtems für die evangeliſche Kirche nur für nachtheilig halten kann. Die Schrift verliert bei ihnen das, was ſie zum Princip der Verbeſſerung der kirchlichen Lehre bei der Reformation machte, nämlich, daß etwas darum, weil es in der Schrift ſtehe, göttliche Lehre ſey (was Hr. Prof. Marheinecke ausdrücklich verwirft), welches Princip auf nothwendige Weiſe auch die Negation einſchließt, daß alles, was ſich nicht aus der Schrift erweiſen laſſe, zur chriſtlichen Lehre nicht gehöre. Beide Vf. aber ſtellen das, was die Kirchenlehre mehr enthält als die Schriftlehre als gleich göttlich und unentbehrlich dar. Ferner iſt nicht zu läugnen, daß beide Syſteme die Stellen und Lehrſätze der Schrift, unbekümmert um ihren grammatiſch-hiſtoriſchen Sinn, aus ihrem Syſtem erklären, und alſo eine Art von dogmatiſcher Erklärung wieder einführen, welche eben ſo viel dazu beitrug, Irrthümer und Mißbräuche, welche die Reformation abſchaffte, als ſchriftgemäß darzuſtellen, und deren ſich die Katholiken noch immer bedienen, wenn ſie uns z. B. aus der Schrift den Primat des Papſtes, die Gültigkeit der Tradition, das Fegefeuer, das Meßopfer, das Sacrament der Prieſterweihe, und der Ehe beweiſen wollen. Endlich muß die Reinigung des Lehrbegriffs durch die Reformation auch bedeutend an Werth verlieren, und überhaupt das Gemüth gegen den Unterſchied zwiſchen ſchriftmäßiger und nicht ſchriftmäßiger, wahrer und falſcher Lehre gleichgültig werden, wenn man die ganze Kirchenlehre, ohne Rückſicht auf ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit als eine allegoriſche Hülle betrachtet. Denn da bei dieſem Verfahren am Ende jedes Dogma gebraucht werden kann; ſo kann

es gleichgültig ſcheinen, ob man das evangeliſche oder das katholiſche Dogma nach dem Geiſte des Syſtems aufzufaſſen und auszudrücken habe. So ſcheint mir z. B. das Papalſyſtem ſich mit beiden Theorien ſehr gut zu vertragen, wenn man den Papſt als die verſinnlichte Idee der Einheit des in den Gläubigen erwachſenden Bewußtſeyns Gottes, als das Symbol der werdenden Perſönlichkeit Gottes auffaßt, woran ſich dann knüpfen ließe, daß er auch als Erhalter der Glaubenseinheit, und als Primas der Kirche der Vermittler der Perſönlichkeit Gottes ſey, und daß alle, die ſich von ihm als dieſer Einheit trennen (die Ketzer) und ihrer Individualität folgen, dem Böſen (dem Teufel) verfallen ſind und ſich im Nichtigen bewegen; woraus denn endlich auch eine Rechtfertigung der Inquiſition herausgebracht werden könnte, welche die Irrthümer des Glaubens als Sünde zu behandeln berechtigt ſey. Denn wenn das die Sünde iſt, daß das Individuum in Hinſicht ſeines Wollens ſelbſtſtändig und ein Individuum ſeyn will; ſo iſt ja wohl auch das eine Sünde, daß es in Hinſicht ſeines Denkens oder Wiſſens ſelbſtſtändig ſeyn und ſeiner Individualität folgen will. Eben ſo dürfte ſich das katholiſche Meßopfer mit dieſem Syſteme wohl vertragen, entweder als Symbol der fortdauernden Liebe, die ſich ſelbſt genug thut, oder noch beſſer als Symbol und Zeichen der fortdauernden Nothwendigkeit, das Ichſeyn, das eben durch den Leib vermittelt wird, der werdenden Perſönlichkeit Gottes zum Opfer darzubringen.

Wie bequem das Ausdeuten kirchlicher Dogmen zum Sinne einer ſpeculativen Philoſophie für alles Unevangeliſche ſey, was die Reformation vor 300 Jahren abthat, liegt am Tage, und hat ſich nicht nur neuerlich in den Beiſpielen von Zimmer, Thanner und andern, ſondern auch ſchon früher an den Scholaſtikern gezeigt. Es könnte ſonach kaum der Mühe werth ſcheinen, daß man vor 300 Jahren eine Summe von Sätzen, die ſich auch recht bequem würden haben deuten laſſen, abgethan und darum eine Spaltung in der Kirche erregt hat. Und hiermit würde daher der Reforma-

tion ihr Verdienſt und Werth entzogen, wenigſtens der kirchliche Indifferentismus begründet. Faſſet man aber einmal die chriſtliche Kirche als die Geſchichte des ſich entwickelnden Gottesbewußtſeyns auf, ſo muß man, wie auch Hr. Marheinecke thut, auch die Tradition und die Concilienbeſchlüſſe eben ſo viel gelten laſſen als die Schrift, wo aber dann nicht abzuſehen iſt, warum man nur die Tradition in dem apoſtoliſchen Symbolum und den ſymboliſchen Büchern der evangeliſchen Kirche, und nicht auch die Dekrete aller Concilien bis herab aufs Tridentiniſche mit dazu nehmen ſoll; alſo den ganzen Katholicismus. Ich kann demnach über dieſe Behandlungsart der chriſtlichen Dogmen immer noch kein anderes Urtheil fällen, als das ſchon früher von mir ausgeſprochene: daß dieſe Theologumena, wenn ſie herrſchend werden ſollten, nur einen Uebergang zum Katholicismus, d. i. zur Wiederaufnahme der vor 300 Jahren abgethanen Irrthümer und Mißbräuche, bilden, den jungen Theologen gegen die eigenthümlichen Vorzüge der evangeliſchen Kirche und Lehre gleichgültig machen, und über dieſes zum Dünkel orthodoxer Bigotterie und zur Vernachläſſigung der kritiſchen, hiſtoriſchen und philologiſchen Studien, welche der evangeliſchen Kirche unentbehrlich ſind, führen können.

Man beziehe aber dieſes nur auf die von beiden Gelehrten gewählte Verfahrungsart, nicht aber auf das Weſen ihrer Syſteme, und noch weniger auf ihre Perſonen, oder gar ihre Abſichten. Beide ſind vielmehr dem natürlichen Bedürfniſſe ſcharfſinniger Geiſter, ſyſtematiſche Einheit in ihre Darſtellungen zu bringen, gefolgt. Beide haben dem Bedürfniſſe der Vernunft, Eintracht zu ſtiften zwiſchen dem Philoſophiſchen und Hiſtoriſchen, zwiſchen dem Speculativen und Poſitiven, der Vernunft und der Offenbarung, zu genügen geſucht. Beide haben ein Syſtem gewählt, das ſie nicht nur an ſich für wahr halten, ſondern das ſie auch in den Lehren der chriſtlichen Kirche wieder zu finden glauben. Beide haben bei Entwickelung ihrer Theorie großen Scharfſinn und

große Kunſt bewieſen, und durch eine reiche und tiefe Speculation viele Sätze der Theologie in ein neues Licht geſtellt, und ſo vielſeitig beleuchtet, daß man das Studium ihrer, nur zu dunkel geſchriebenen, Schriften nicht ohne vielfältigen Gewinn entweder neuer Anſichten, oder doch Aufregung zu neuer Forſchung beendigen wird.

Th. S
Bretschneider

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bretschneider, Karl Gottlieb,

Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche oder Versuch einer beurtheilenden Darstellung der Grundsätze, welche diese Kirche in ihren symbolischen Schriften über die christliche Glaubenslehre ausgesprochen hat
Bd.: 1

Leipzig (1828)

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- Th S 169 -1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11294520-2